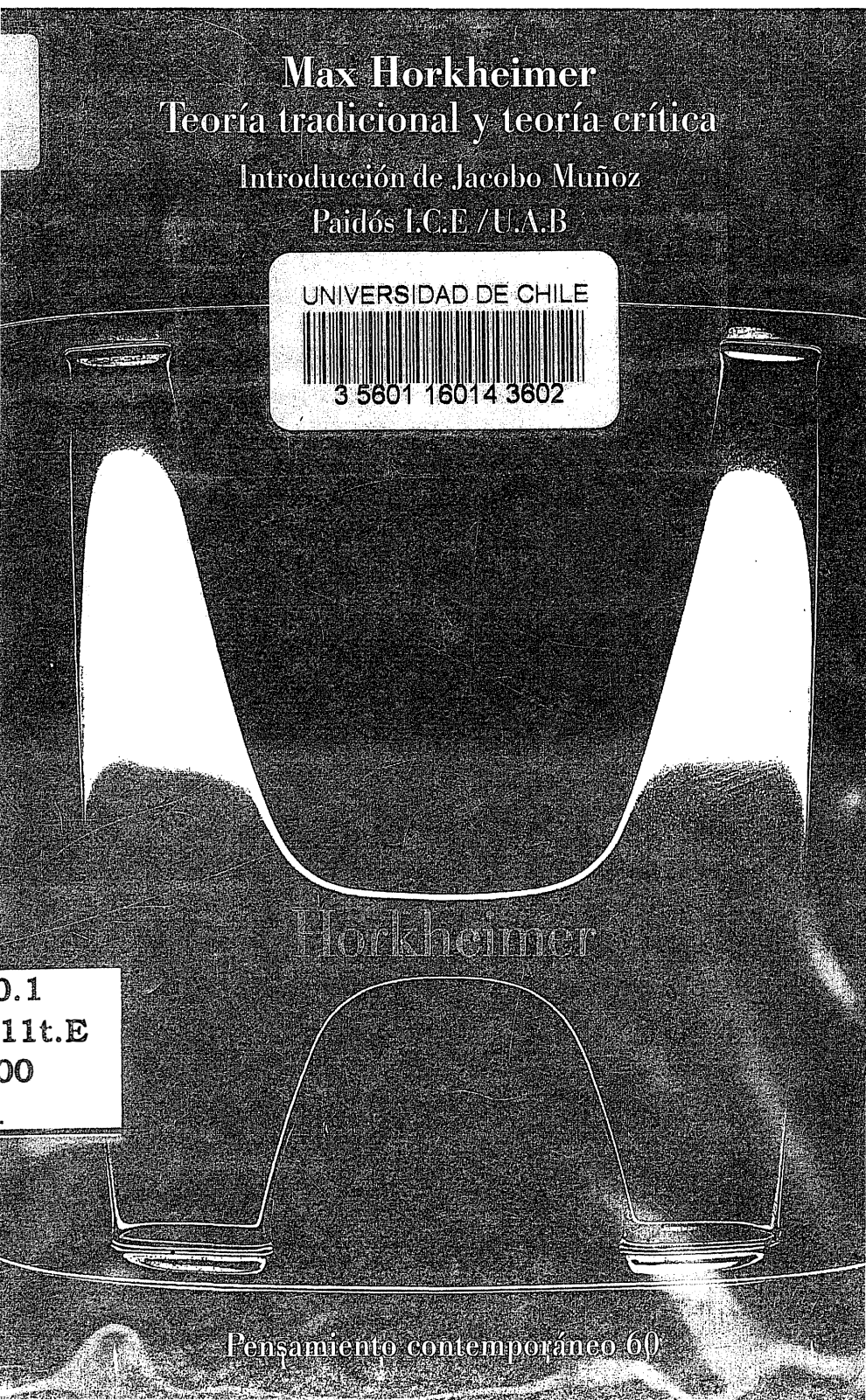
Max Horkheimer
Teoría tradicional y teoría crítica

Introducción de Jacobo Muñoz

Paidós I.C.E / U.A.B

UNIVERSIDAD DE CHILE
3 5601 16014 3602



0.1
11t.E
00

Pensamiento contemporáneo 60

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

Últimos títulos publicados

25. G. E. Moore, *Ensayos éticos*
26. E. Levinas, *El tiempo y el otro*
27. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*
33. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré, *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt, *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin, *Personajes alemanes*
41. G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*
42. M. Foucault, *De lenguaje y literatura*
43. R. Koselleck y H. G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*
44. C. Geertz, *Los usos de la diversidad*
45. J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*
46. J.-P. Sartre, *Verdad y existencia*
47. A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*
48. A. Sen, *Bienestar, justicia y mercado*
49. H. Arendt, *¿Qué es la política?*
50. K. R. Popper, *El cuerpo y la mente*
51. P. F. Strawson, *Análisis y metafísica*
52. K. Jaspers, *El problema de la culpa*
53. P. K. Feyerabend, *Ambigüedad y armonía*
54. D. Gauthier, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*
55. R. Rorty, *Pragmatismo y política*
56. P. Ricoeur, *Historia y narratividad*
57. B. Russell, *Análisis filosófico*
58. H. Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*
59. N. Rescher, *Razón y valores en la época científico-tecnológica*
60. M. Horkheimer, *Teoría tradicional, teoría crítica*
61. H. Putnam, *Sentido, sinsentido y los sentidos*
62. T. W. Adorno, *Sobre la música*
63. M. Oakeshott, *El Estado europeo moderno*
64. M. Walzer, *Guerra, política y moral*
65. W. V. O. Quine, *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas*
66. R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*
67. H. R. Jauss, *Pequeña apología de la experiencia estética*
68. H. Albert, *Razón crítica y práctica social*
69. O. Höffe, *Justicia política*
70. G. H. von Wright, *Sobre la libertad humana*
71. H. White, *El texto histórico como artefacto literario*
72. G. Simmel, *La ley individual y otros escritos*
73. J. Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*
74. M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*
75. L. Strauss, *¿Progreso o retorno?*
76. H. Jonas, *Poder o impotencia de la subjetividad*

300.1
H811t.E
2000
c.1

Max Horkheimer

Teoría tradicional y teoría crítica

Introducción de Jacobo Muñoz

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
BIBLIOTECA

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Títulos originales:
«Traditionelle und Kritische Theorie»; «Nachtrag»; «Vernunft und Selbsterhaltung».
Publicados en alemán, en Horkheimer, M.; *Traditionelle und Kritische Theorie*, Francfort del Meno, S. Fischer Verlag GmbH.

Traducción de José Luis López y López de Lizaga

Cubierta de Mario Eskenazi

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1987, 1988 S. Fischer Verlag GmbH, Francfort del Meno
© 2000 de la traducción, José Luis López y López de Lizaga
© 2000 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Av. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona
www.paidos.com
e Instituto de Ciencias de la Educación
de la Universidad Autónoma de Barcelona

ISBN: 978-84-493-0819-2
Depósito legal: B-32.495/2009

Impreso en Book Print
Botànica, 176-178 – 08908 L'Hospitalet de Llobregat (Barcelona)

Impreso en España – *Printed in Spain*

SUMARIO

INTRODUCCIÓN 9

I. TEORÍA TRADICIONAL Y TEORÍA CRÍTICA (1937) 23

II. APÉNDICE (1937) 79

III. RAZÓN Y AUTOCONSERVACIÓN (1942) 89

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
BIBLIOTECA

Introducción

MAX HORKHEIMER Y LA EVOLUCIÓN DE LA «TEORÍA CRÍTICA»

Tras varios años de apartamiento en la pequeña población suiza de Montagnola Max Horkheimer moría el 7 de julio de 1973 en Nürnberg. Con él desaparecía, sin duda, uno de los pensadores más decididamente «centroeuropeos» del siglo que ahora llega a su fin: por su inserción en la «gran» tradición filosófica de Kant y Hegel; por su compleja sensibilidad cultural; por su gusto por la especulación y su pericia para el concepto; por su profunda vivencia de las expectativas revolucionarias de la Alemania de Weimar, que fue la de sus años mozos, primero, y del triunfo del nazismo y el consiguiente exilio, después; incluso por su propio judaísmo... Y, sin embargo, en sus documentos personales figuraba como ciudadano de Estados Unidos de América. Lo que no dejaba, ciertamente, de consumar, al nivel de sus datos externos, su creciente tentación por el distanciamiento, pero también esa nostalgia de lo «enteramente distinto», esa apelación íntima constante a lo Otro, que llenó sus últimos años de profesor alemán jubilado en Suiza con pasaporte americano, doblando, a la vez, su reflexión de una muy singular *theologia occulta*. Años, en cualquier caso, de lucidez y pesimismo, pero también de una búsqueda sobre la que él mismo, poco dado a abdicar de su maximalismo ético, no se hacía ya —¿habría que subrayarlo?— demasiadas ilusiones. Sin olvidar, claro es, que ese distanciamiento al que tanto se ha aludido al hilo de empeños varios de marginar su figura en revisiones supuestamente canónicas de la Escuela de Francfort no era en él sino la otra cara de un compromiso insobornable, ácido, difícilmente conciliable con instrumentaciones políticas convencionales, con la crítica del mal social de su época. Crítica que en él y en sus restantes compañeros de empeño —Adorno, Benjamin, Marcuse— acabó por serlo, como se acostumbra hoy a decir no sin cierta

grandilocuencia, de nuestra Modernidad. O, en cualquier caso, de su *lado oscuro*.

Hito temprano de esta crítica —cuya coagulación paradigmática se suele cifrar en *Dialéctica de la Ilustración* y *Para una crítica de la razón instrumental*— fue ya el constituido por el manifiesto programático que con el título de *La situación actual de la filosofía social* y *Las tareas de un Instituto de Investigación Social* hizo público Horkheimer en 1931 con ocasión de su toma de posesión del puesto de director de *Institut für Sozialforschung* vinculado a la Universidad de Francfort y al que no dudaría en remitirse nuevamente él mismo, con ademán de redefinición científico-institucional perfectamente continuista, en los actos organizados con motivo de la reapertura en la Alemania de posguerra —concretamente en 1951— del *Institut*. Referencia que abona, desde luego, junto con otros datos, la tesis de la coherencia, más allá de la fragmentación impuesta por la diáspora, de todo un proyecto científico y cultural de difícil catalogación según los usos académicos vigentes: esa «Teoría Crítica» a la que el Instituto de Investigación Social fundado en Francfort en 1923 bajo los auspicios de Félix Weil daría, junto con la *Zeitschrift für Sozialforschung* a él vinculada, un primer cobijo institucional. Y que siguió tomando cuerpo del modo más tenso y tenaz en la emigración americana, gracias, básicamente, a la Columbia University. (Tras su regreso de los Estados Unidos, en 1949, Horkheimer llegó a ostentar, entre 1951 y 1953 incluso el puesto de rector de la Universidad de Francfort, ciudad que le nombró ciudadano de honor en 1960.)

Si la infravaloración del decidido protagonismo de Horkheimer en este proyecto es hoy, como sugeríamos arriba, moneda más corriente de lo deseable en manuales y monografías de síntesis, no lo es menos la restricción del proyecto como tal a *crítica de la cultura*, a crítica, sobre todo, de algunas subculturas particularmente representativas de nuestro tiempo, como, muy especialmente, la llamada «cultura de masas». O a *ejercicio estético*, en cualquiera de las variantes posibles de este quehacer. O, a lo sumo, a *filosofía social marx-hegelianizante* y, en definitiva, lastrada por su ganga «metafísica», a la que debería su (presunta) naturaleza de *curiosum* sociológico, de algo más propicio para servir de alimento a nostálgicos de totalidades y filosofemas rotundos que

para erigirse como modelo del quehacer de los científicos sociales fieles a la especificidad de su disciplina...

Sólo que nada menos justo. Porque por debajo de este filosofar crítico-negativo, desenmascarador de los ídolos de lo finito y reductor de las grandes ideas, tantas veces presentadas como absolutas, a «efectos de verdad» de una época y una sociedad, hay algo más que designio emancipatorio éticamente modulado o que una renovada sensibilidad crítica de orden estético y literario. Por debajo de este filosofar contrario a toda metafísica idealista y a todo cientificismo positivista, por debajo de este filosofar al que no totalizan sus piezas concretas consideradas por sí mismas, sino la conciencia de las grietas operantes en un todo social, el nuestro, que no duda en asumir como lo falso —la grieta entre lógica del dominio y afán felicitario, entre libertad y administración social, entre razón y realidad, entre concepto y objeto, entre lo particular y lo general, entre individuo y sociedad, entre naturaleza e historia, entre teoría y práctica, entre ideología y realidad— hay, en efecto, mucho trabajo científico-social y crítico-ideológico. Hay, en cualquier caso, un insistente y multidimensional análisis de la evolución económica, social, psicosocial, ideal, artística y política de nuestro siglo que determina el sentido profundo incluso de los desarrollos más especulativos y sobreestructurales de los francfortianos. Y que los enmarca, como no podía ser de otro modo, y con cuantas mediaciones se quiera —incluida la atención misma a las mediaciones psíquicas entre estructura social y carácter, entre posición económica y conciencia—, en un contexto científico y filosófico «paradigmático». Y hay también —y no se trata, en absoluto, de un dato irrelevante— unas experiencias históricas de las que la «teoría crítica» no deja de ser fruto. Por mucho, sin duda, que en sus últimos años la progresiva universalización de su crítica radical viniera a doblarse de la indeterminación histórica propia de toda generalidad, incluida la del concepto de «Modernidad».

Teoría y crítica

Cuando en 1931 asumió la dirección intelectual del *Institut* Horkheimer aún hablaba centralmente de «filosofía social». En

1937, sin embargo, y en el período más productivo de su exilio americano, Horkheimer habla ya, en lo que para muchos es el «manifiesto» fundacional verdadero de lo que hoy entendemos como «la escuela de Francfort», *Teoría tradicional y teoría crítica*, de «teoría crítica». No hay que engañarse, sin embargo. La «teoría crítica» de 1937 —expuesta en sus líneas centrales en un trabajo en el que ya viene todo, lo que debe ser asumido como índice y signo a un tiempo de su relevancia paradigmática—, es la «filosofía social», ético-políticamente modulada, de siempre, tal y como Horkheimer la cree posible y necesaria desde las alturas del tiempo alcanzado. Esto es, después de Marx y a la vista de la evolución de las sociedades de lo que pronto se llamaría «capitalismo avanzado». Queda explícita, pues, en *Teoría tradicional y teoría crítica* la impronta filosófica —a un tiempo kantiana y hegeliana en su marxismo: «dialéctica»— de la empresa. En el surco poco antes abierto, como es bien sabido, por *Marxismo y filosofía* de Korsch e *Historia y conciencia de clase* de Lukács, obras estrictamente contemporáneas que habían marcado a fondo, tras el paréntesis mecanicista de la Segunda Internacional, esa recuperación en el corazón del marxismo, de la instancia práctico-filosófica —«revolucionaria»—de la que la propia Escuela de Frankfort es, en lo que a su fundación y sus primeros pasos afecta, documento y resultado. Resultado atípico, pero resultado al fin.

Lo que sobre todo hay que buscar primariamente en este trabajo de 1937, si se quiere entender algo —pongamos por caso— de la última fase del proyecto francfortiano, es el rostro, de contornos aún poco precisos, de la singular paradoja que opera, al modo de eje oculto y omnipresente, en el cuerpo entero de la «teoría crítica». Frente al carácter supuestamente «neutro» de la «teoría tradicional», de raíz epistemológica remotamente cartesiana, que en realidad encubre su condición de simple elemento, uno entre varios, del proceso de reproducción del modo de producción dominante —y que es, ciertamente, el tipo de teoría subyacente a la sistematización metacientífica llevada a cabo por el positivismo—, la «teoría crítica» queda definida como elemento subvertidor de ese mismo proceso. O lo que es igual: como *un elemento más del proceso revolucionario*. Sólo que ya en estas páginas ilustres se insinúa lo que años después quedará asumido como sus-

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
BIBLIOTECA

tancia de la reflexión horkheimeriana: *la conciencia creciente de la destrucción del sujeto clásico de dicho proceso*. La conciencia, en fin, del debilitamiento progresivo de la clase obrera revolucionaria. Con ello el camino hacia la «trascendencia» —refugio último de una teoría revolucionaria que se lee a sí misma como elemento teórico de un proceso revolucionario real cuyo Sujeto ha ido desdibujándose— quedaba, qué duda cabe, bien tempranamente abierto. ¿Escisión o paradoja? En cualquier caso, paradoja. Y tanto más quemante cuanto más lejos se fuera en esa dirección, dado que la nueva teoría —convendría recordar una vez más—, crecida en la estela de la crítica marxiana de la economía política, se autoconcebía como inmanente, *sustancialmente inmanente*, a ese proceso global de transformación y crítica de la sociedad burguesa, cuya vertiente teórica decía representar.

Bastantes años después, terminado ya el período del exilio y con la evidencia sobre sí de la consolidación definitiva del capitalismo en una Alemania a la que —a diferencia de Thomas Mann, por ejemplo— había optado por acogerse de nuevo, incluso académicamente, como vimos, Horkheimer vendría al fin a reflexionar, iniciando su larga serie de «testamentos», sobre la génesis de la Teoría Crítica. Y esbozaría dicha reconstrucción en el marco de uno de sus escritos más autodelimitadores: *Sociología y filosofía*.[1] Nuevamente la filosofía, pues. Y transcurridos ya muchos años, casi todos sus años. La ecuación entre esta tardía «filosofía social» y la «teoría crítica» de los años treinta no se había roto, efectivamente, nunca. *Sociología y filosofía* fue su contribución a un congreso celebrado en 1959. Una contribución en cuyas páginas la decepción del viejo Horkheimer era reveladoramente proyectada, por lo demás, sobre otra decepción histórica, en cuya estela aún vivimos: esa decepción respecto de la que tanto la sociología «convencional» como la Teoría Crítica, gemelas enemigas, se autoconcebían como respuesta.

He ahí su razonamiento: la revolución de 1789 dio a la actividad burguesa un sentido inmanente, inseparable de ese programa de realización cismundana de los ideales oscuramente latentes en la religión y la filosofía, que cabe sintetizar por recurso al cono-

1. Incluido en Adorno, Th. W. y Horkheimer, M.: *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1966, págs. 9-25.

cido lema *liberté, egalité, fraternité*. A saber: el sentido de «crear entre los hombres unas condiciones justas», un orden social llamado a dar «cumplimiento» a la «reivindicación irrenunciable de una vida racional para todos».[2]

Para todos, es decir, para cada uno de los individuos, ya que —«haciendo al fin practicable la doctrina de la relación entre cada uno de los hombres y lo Absoluto»— el individuo, como ser dotado naturalmente de razón, «tiene la posibilidad y el deber a un tiempo de desarrollarse libremente, con la limitación única de respetar el derecho idéntico de los demás» a ese mismo desarrollo.[3]

A este sentido inmanente venían, pues, a culminar de alguna manera las construcciones y los esfuerzos de la vieja filosofía social, desde las reflexiones políticas de los griegos a los grandes textos teológico-políticos de la Era Racionalista (y, muy centralmente, los de Spinoza). Sólo que ese sentido inmanente, por primera vez conscientemente terrenal, conscientemente cismundano, heredero y consumador y, por tanto, *superador*, como se acaba de insinuar, de enfoques largamente troquelados por el empeño de conferir un valor trascendente a la Vida, vino enseguida a verse truncado y despojado de su sustancia última por la evolución de la propia facticidad, por el inesperado, pero implacable, aldabonazo de la realidad histórica. Porque la lenta y costosa eliminación del absolutismo y de los restos feudales se reveló enseguida, como es harto sabido, como impotente para cumplir tales expectativas. Con la consiguiente *decepción trágica*...

Durante el curso mismo de la revolución irrumpió ya esa contradicción en torno a la que —de acuerdo con el razonamiento de Horkheimer— no habríamos cesado de girar: la contradicción desvelada por la evidencia, inmediata y elemental, de que la liberación —ni siquiera la sangrienta— bastaba para implantar la libertad. La libertad real, la libertad concreta, la libertad material, claro es. La «libertad positiva». Porque la nueva libertad —libertad formal o puramente «negativa» de las democracias burguesas— resultó ser equivalente a «libertad de desarrollo del poder económico», a esa libertad, en fin, que con el paso del tiempo ha venido a consumarse en el actual ca-

2. *Loc. cit.*, pág. 9.
3. Ibíd., pág. 9.

pitalismo monopolista de Estado y su mercantilización absoluta de todos y cada uno de los aspectos de la vida humana. Y ello en un tipo de proceso que no dejó de afectar también, claro es, a la igualdad y la fraternidad. Diferencias gigantescas de ingresos y nivel de posesión —la única que vino a contar enseguida—, en el caso de la primera. Y disposición inerme de los individuos a la manipulación y distorsión generalizada, en el de la segunda. El liberalismo «realmente existente» transformó, pues, la nueva jerarquía, la jerarquía burguesa, en «una constelación de poderío cada vez más compacta y omnipotente»,[4] ese poderío del que el propio fascismo llegaría a ser manifestación político-organizativa máximamente oprimente.

La sociología burguesa —en cuanto «ciencia de orden», como ha sido llamada— nació precisamente en ese momento histórico: en el momento de la evidencia del fracaso de las expectativas racionalistas e ilustradas de paso armonioso a un orden en el que las contradicciones reales quedaran suspendidas. Y nació, en consecuencia, como ciencia rectora e inspiradora de un necesario haz de técnicas de dominación y domesticación del conflicto, del antagonismo. Como ciencia «restauradora», pues, de lo que en el terreno de las ideas se creyó un día posible, y aún inminente, y en el de los hechos se reveló enseguida como imposible. Sin entrañar, sin embargo, programa revolucionario alguno, dado que entre los supuestos básicos de los nuevos sociólogos, al modo de Comte o Spencer, figuraba el del carácter «definitivo» y aún «natural» del orden socioeconómico cristalizado a raíz de esas tres revoluciones, tan íntimamente relacionadas, a las que conocemos con el nombre de Reforma, Revolución industrial y Revolución burguesa. Lo que no ha dejado de llevar a algunos a cualificar al designio restaurador como ejercicio sistemático de una forzada «reconciliación».

Un orden positivo y positivizable, pues, al que la sociedad liberal pasó a reforzar por todos los medios posibles tan pronto como su conflictividad interna se reveló como *factum* central y definitorio de la misma, de ocultamiento por lo demás ya imposible.

Si entre esos medios han figurado, de cara al dominio de las periódicas crisis económicas, una política de «pleno empleo» y la ambición planificada y dirigida de la producción de cara a un ma-

4. Ibíd., pág. 11.

yor consumo y una mayor producción —en el marco de una sociedad crecientemente dominada por la sola idea de poseer y destruir—, también ha contado, y en no menor medida, como medio poderoso, la puesta *al servicio del poder* de ese pensamiento sobre la sociedad que alumbraron los «físicos sociales», herederos actualizados de los teólogos de ayer. Un pensamiento, pues, el sociológico, que —de acuerdo con el análisis de Horkheimer que así buscaba su distanciamiento «crítico» al respecto—, en lugar de trascender en clave transformadora la sociedad, se vio constreñido a tender a la mejor administración de la misma, al alumbramiento de un concepto y unas técnicas de «orden», «ley» y «progreso» que jamás desbordaran los límites de las relaciones capitalistas de producción. Que «racionalizaran», en fin, las necesarias reformas e hicieran superflua —apuntando, además, a hacerla impracticable— cualquier posible revolución realmente transformadora.

La sociología «burguesa» tendió, pues, y ha seguido tendiendo, de manera creciente, a concebirse a sí misma como una «destreza». Como una «destreza» de intencionalidad restauradora y estabilizadora, por tanto. Y no sólo en razón de lo más importante en términos *teóricos* generales —su tantas veces autoproclamada condición de alternativa «científica» al legado de Marx—, sino por resultados tan constitutivos suyos y tan cargados de consecuencias como *la pérdida del primado de la totalidad, la pérdida de vista de lo existente en su conjunto*. Con la consiguiente concentración atomizadora en las partes completamente consolidadas. (Es decir, supuestamente consolidadas...) Pérdida razonada, además, por los sociólogos, como no podía ser de otro modo, y a la vez justificada, como requisito inalienable de su propio estatus de científicos, en la medida al menos en que para ellos ese punto de vista de la totalidad que Horkheimer reclamará siguiendo a Korsch y a Lukács como piedra de toque de la «teoría crítica», remitirá «a los grandes sistemas del pasado, con toda su riqueza de pensamiento, su esplendor arquitectónico y su esterilidad científica».[5] Sólo es posible experimentación, en efecto, y la sociología se asume como ciencia empírica, sobre lo parcial, sobre lo empíricamente dado y controlable. Que nunca será, ciertamente, el todo... Que no es un «hecho».

5. Ibíd., pág. 16.

La Teoría Crítica se autoconcebirá, por el contrario, y en consecuencia, en su propia intención originaria —buscadamente recuperadora de la tradición revolucionaria por la vía de una globalización filosófico-social de la crítica marxiana de la economía política—, como alternativa teórica a la sociología «burguesa». Teoría y «práctica», por supuesto. Pero también se autoconcebirá como constante ejercicio crítico, un ejercicio insistente e implacable, de la realidad social que hizo posible y reclamó para sí, para su mejor administración, a la sociología burguesa misma.

Esta «teoría crítica» será, pues, para el Horkheimer de los años treinta, según hemos ido apuntando, un desarrollo interno al paradigma de la economía política desarrollada por Marx en sus grandes textos de madurez. O, mejor dicho: será *el materialismo histórico llevado a su necesaria autoconciencia teórica.* Y ello asumido y tematizado, además, como única forma de acercamiento y tráfico teóricos con la realidad social contemporánea capaz de integrar y asumir la vieja e irrenunciable herencia de la gran filosofía europea, esa herencia que la «física social» comtiana pretendió dejar caer como lastre inútil. Al precio, claro es, de convertirse en mera apologética de lo dado. Porque la sociedad actual, que ha terminado por convertirse, según razona Horkheimer, en un monstruo como aquel bajo cuyos rasgos la describió Hobbes en sus primeros pasos, «hace retroceder asustado al pensamiento que trata de captarla como un todo»,[6] ciertamente. Pero este requisito resulta, sin embargo, esencial a todo pensamiento que no quiera renunciar a la posibilidad de actuar sobre ese todo a la par que lo piensa, a la par que incide cognoscitivamente sobre él. Y éste es el punto clave del enlace horkheimeriano con la «gran» filosofía clásica, porque la confianza en la posibilidad de hacer tal cosa —pensar la realidad y actuar a la vez sobre y en ella— pasó a ser propia y definitoria de la filosofía europea cuando, el filo del racionalismo, «se desprendió de la teología y en lugar de la fe en el orden sobrenatural planteó la tarea de determinar las condiciones humanas de acuerdo con la comprensión racional».[7]

6. Ibíd., pág. 21.
7. Ibíd., pág. 22.

Y esta confianza es, para Horkheimer, la que debe alimentar, enlazando así, convendría repetir de nuevo, con la gran filosofía, *en cuya culminación vendría, pues, a convertirse*, la Teoría Crítica, en cuanto marco teórico, aguijón crítico y «motor utópico» de un pensamiento capaz de enfrentarse con la sociedad concebida como un todo y capaz de pensar, a un tiempo, su necesaria subversión en términos no menos globales. Esto es, la transformación global que haría al fin posible esa existencia «justa», «libre» y «feliz» de todos y cada uno de los hombres en la que el liberalismo creyó originariamente y la que, sin embargo, destruyó —dejando una incurable nostalgia— al hilo de su propia evolución real. De ahí, por lo demás, que al reivindicar este programa —traducido ahora a un objetivo cualitativamente precisado: la sociedad «emancipada»—, y al hacerlo en los términos en que lo hizo, este Horkheimer, el Horkheimer juvenil de la esperanza y de la lucha, pasara a concebir la filosofía como un momento necesario, el *ético-teleológico*, de la crítica de la economía política. Con lo que a la vez confirmaba, obviamente, la lectura hegeliana del marxismo insinuada a comienzos de la década de los veinte por Korsch o Lukács, sí. Pero también su propia genealogía kantiana. Tensión ésta entre dos grandes vetas que, constitutiva de la Teoría Crítica, reaparecerá mucho después en el proyecto inicial de Habermas...

Con ello Horkheimer entraba en flagrante contradicción, por supuesto, con todo posible reformismo. Pero también con el concepto tradicional de «teoría», entendiendo como tal el canonizado por la moderna teoría de la ciencia, de remota inspiración positivista, como es bien sabido. Porque a la luz de ésta la propia expresión «teoría crítica» es ya un *sinsentido*. Para la metaciencia analítica, hegemónica en nuestro siglo, la teoría es, en efecto, un constructo lingüístico corporeizado en un conjunto sistematizado —de factura preferentemente, aunque no exclusivamente, deductiva— de enunciados fundados y, todo lo medianamente que se quiera, empíricamente contrastables. Y su función central es de orden *explicativo*. Entendiendo aquí por «explicar», claro es, subsumir hechos o estados de cosas bajo unas determinadas legaliformidades. Estas leyes o enunciados legaliformes —verdadero nervio de esos modelos conceptuales de parcelas del mundo que son las teorías— son los llamados, por lo demás, a hacer posible su otra

función: la *predictiva*. De ahí que se hable, pongamos por caso, del modelo «nomológico-deductivo» de la explicación científica. O del «inductivo-probabilitario», etc.

Así concebidas las cosas, la teoría crítica sólo puede ser asumida como una actividad ético-político de orden distinto al explicativo: una reflexión valorativa, en sentido positivo o negativo, de una realidad a cuyo conocimiento el crítico accede por la vía, precisamente, de la teoría. Que *en cuanto tal* es praxiológicamente neutral y de alcance necesariamente parcial, desde luego. Tal teoría —cuyo paradigma último habría que buscar en las teorías científico-naturales— sería, por tanto, y en suma, uno de los presupuestos de la crítica: el *cognoscitivo*. (Un presupuesto que, en cualquier caso, no se confundiría con ella ni la integraría en su marco interno.) El otro presupuesto de la misma tendría que buscarse, por supuesto, en los principios ético-políticos asumidos, en los códigos o estándares morales que, en cuanto tal actividad valorativa, habrían de orientarla.

Todos éstos son, desde luego, datos triviales para quien esté algo familiarizado con la teoría contemporánea de la ciencia. Pero resultan necesarios, y por eso se reproducen aquí, de cara a cualquier posible intelección medianamente cabal de ese *novum* político y metacientífico con el que vendría a identificarse, en opinión de sus inspiradores, la «teoría crítica» en cuanto opuesta a la «tradicional». Por lo demás, acaso convenga recordar también que la expresión «teoría crítica», insólita para quien no haya desbordado los límites de la metaciencia dominante, apunta a una paradoja, por así llamarla, presente ya en la obra de Marx. Porque la aportación central de Marx tampoco es «teórica» en el sentido de «teoría» vigente en los medios académicos al uso (teoría «pura», es decir, neutral respecto de cualquier posible programa político o estipulación de valores y fines). Y precisamente por ello ha sido criticada en los mismos términos que la «teoría crítica» de los francfortianos: por no ser *sólo* teoría o por no ser *sólo* reflexión ético-política, cosa lógica, por lo demás, dado que ésta se autoconcibe, en definitiva, como consumación de la crítica marxiana de la economía política por la vía de su conversión en una teoría y una crítica globales de la producción y reproducción sociales —materiales y conciencia-les— propias de las formaciones en las que imperan relaciones capitalistas de producción.

«Teoría Crítica» y crítica de las ideologías

Coherentemente con todo ello, Horkheimer concebirá, en su intención originaria y con la vista puesta en su propio trabajo teórico-crítico, la crítica marxiana de la economía política como un *capítulo central de la crítica de las ideologías*. Concretamente, como crítica de todas las tentativas hechas por la economía y la sociología convencionales de *naturalizar* la economía, esto es, de presentar, generando así diferentes formas de «falsa conciencia» social, las relaciones específicas de la sociedad capitalista como relaciones supratemporales, identificables a «constantes transhistóricas» que no sufrirían otras modificaciones, en el curso de la historia, que las meramente secundarias. De acuerdo con esta genealogía y dada su intencionalidad profunda, difícilmente podría ser la Teoría Crítica otra cosa que *crítico-ideológica* en un sentido muy radical, por supuesto. De ahí el lapidario *dictum* de Horkheimer en el ensayo central del presente volumen: «El reconocimiento crítico de las categorías que dominan la vida social contiene al mismo tiempo su sentencia condenatoria». Dicho de otro modo, dadas las características de la sociedad cuyo conocimiento procura la propia Teoría Crítica —al menos programáticamente—, ésta no puede sino autoasumirse como un «juicio existencial» crítico adecuadamente «desplegado» o desarrollado.

En cualquier caso, la tentación del pensamiento «tradicional» en su variante científico-social —explicable metacientíficamente por su supuesto atenimiento, axiológicamente desvinculado, a los hechos «como son» y por su buscada orientación en el sentido de las ciencias naturales— resulta materialmente retrotraíble, para un Horkheimer que en este punto reproduce de manera casi literal las tesis del capítulo de *Historia y conciencia de clase* dedicado a la *cosificación*,[8] a las relaciones sociales vigentes en las formaciones dominadas por el modo de producción capitalista. Esas relaciones que la Teoría Crítica contempla, precisamente, y a diferencia de la «teoría tradicional», como necesitadas de *crítica* y *abolición*.

En las formaciones capitalistas de suficiente grado de desarrollo, la forma prácticamente única del intercambio es, en efecto, la

8. Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase*, México, D. F., Grijalbo, 1969.

correspondiente al *tráfico mercantil*, un tráfico «cuyas consecuencias estructurales son capaces de influir en la vida *entera* de la sociedad, igual la externa que la interna»;[9] un tráfico en virtud del que las relaciones entre personas cobran «el carácter de una coseidad», de tal modo que una «objetividad fantasmal» regida por leyes «aparentemente conclusas del todo y racionales» viene a esconder el verdadero carácter de aquéllas, su «naturaleza esencial». A saber: el ser «relaciones entre hombres».[10] Unas relaciones que se ven, en consecuencia, condenadas, precisamente por ese «carácter disolvente» del tráfico mercantil del que en su día habló Marx, a su total *despersonalización*. Un tráfico, en fin, cuya generalización lleva —es decir, ha llevado históricamente— a que la mercancía pase a ser la forma «universal» de «configuración de la sociedad».[11]

Esta universalización exigirá, por otra parte, a la Teoría Crítica una notable ampliación de su instrumental teórico y analítico. Y así Horkheimer considerará necesario, por ejemplo, modulando en este sentido los proyectos del propio *Institut*, allegar a la crítica de la economía política el psicoanálisis freudiano, en alguno de sus registros, o determinados desarrollos de la psicología social, de la teoría literaria, etc. Algo interpretable, por lo demás, como una exigencia del propio objeto material escogido: las relaciones sociales cosificadas y el aislamiento —la miseria económica, psíquica y sexual, en una palabra— de los individuos en la atomizada y disgregada sociedad burguesa. O de la propia Teoría Crítica, de su empeño central de sacar a la luz cómo se comportan *realmente* estos individuos, y de acuerdo con qué claves y pautas, más allá de la falsa conciencia inmediata de su hacer personal y social. Porque lo que aquí está en juego se puede también entender como el empeño de un análisis, en múltiples frentes, del nivel profundo, interno, de la realidad (*Wesen*) y no en el de las meras formas fenoménicas (*Erscheinung*), siempre «opacas», de trama a un tiempo caótica y sometida a legalidades objetivas que se evaden al control de los sujetos. Justamente ese nivel que la economía, la psicología y la sociología convencionales no pueden, como vimos, desbordar.

9. *Op. cit.*, pág. 90.

10. *Op. cit.*, pág. 93. Lukács se basa, evidentemente, en el conocido paso de El Capital al respecto

11. Ibíd., pág. 91.

Una vez más habría que aludir, por tanto, al doble movimiento, crítico y cognoscitivo, de este quehacer teórico, tan centralmente llamado a horadar la instancia inmediata de unas relaciones sociales literalmente cosificadas. Pero no por ello menos históricas. Es decir: «mortales».

CRÍTICA Y TRANSFORMACIÓN

Nada más coherente con todos estos presupuestos que la tarea que Horkheimer asigna a la «teoría crítica»: convertirse en el instrumento idóneo (incluso el instrumento «por excelencia») de la transformación revolucionaria del proceso capitalista. Podría incluso afirmarse que éste es el criterio —junto al relativo al titular de la teoría, a su elaborador y custodio— que de manera central le sirve, como ya hemos insinuado, para diferenciarla de la «tradicional», que vendría a ser, por el contrario, la incidente en los procesos de trabajo especializados —basándose en las aplicaciones tecnológicas de la ciencia— mediante los que se reproduce la actual sociedad capitalista. Una sociedad cuya lógica evolutiva no es otra, en definitiva, que la impuesta por las necesidades de valorización y reproducción ampliada del Capital: su verdadero Sujeto. De ahí, por otra parte, el maridaje a que tan cabalmente apunta Horkheimer, en el trabajo que sigue, entre el científico convencional (ilusoriamente «puro») y el empresario, goznes ambos, entre otros, de un cosificado mecanismo social que sólo engañosamente puede hacerles sentirse «libres»: «Creen actuar (el científico y el empresario), en efecto, «siguiendo decisiones individuales, cuando incluso en sus más complicados cálculos son exponentes del inabarcable mecanismo social».

Este carácter de punta de lanza revolucionaria que Horkheimer asigna a la «teoría crítica» conlleva necesariamente una muy característica —e incluso definitoria de la Escuela de Francfort— *sobrevaloración del momento político de la crítica*. Porque Horkheimer convierte la «teoría crítica», cuyo medio no deja de ser un determinado *discurso*, en *crítica inmanente* de la sociedad capitalista. Hace de ella la negación viva del orden burgués (función que en el joven Marx era adscrita, como se recordará, casi sin mediaciones al

proletariado, y en el Lukács de *Historia y conciencia de clase* a un proletariado que al transformarse, esto es, al adquirir conciencia revolucionaria de clase mediante el conocimiento, transforma la sociedad, pasa, en suma, a ser ese sujeto y objeto del conocer que garantiza la intervención inmediata y adecuada de la teoría en el proceso de transformación de la sociedad. Que confiere vida, en una palabra, a la unidad de la teoría y de la práctica).

Encargada de sacar a la luz las contradicciones básicas de la sociedad capitalista de acuerdo con un movimiento crítico-cognoscitivo que la sitúa fuera de esos mecanismos de producción y reproducción del todo social que la «teoría tradicional» viene, en cambio, fatalmente a alimentar (sea o no consciente de ello), es precisamente a esta teoría doblada de crítica a la que incumbirá dar fe de la posibilidad misma de lo Diferente, en cuanto actualización «racional» de la autonegación que la positividad burguesa lleva, como ha hecho ver el materialismo histórico desde Marx, en sus entrañas. Con lo que, como bien cabrá suponer, el «teórico crítico» pasa a ser definido como alguien de todo punto distinto, por su naturaleza y su función, del científico o teórico tradicional, en el sentido en que pueda serlo, pongamos por caso, cualquier académico «normal» (a cuyo grupo social pertenecían, dicho sea de paso, tanto Horkheimer como Adorno...).

El «teórico crítico» será, en efecto, «el teórico cuya ocupación consiste en acelerar un proceso que debe conducir a la sociedad sin injusticia». Aquel, pues, a cuyo trabajo subyazca un muy calificado *interés* emancipatorio. Y ello por mucho que el silencio sobre la práctica política como tal y aún sobre el *sujeto histórico material* de ese desarrollo emancipatorio fuera paulatinamente adensándose, hasta el silencio vacío mismo, en el discurso francfortiano... Salvo, claro es, que como tal Sujeto viniera a ser al fin asumido precisamente ese Discurso. (Con lo que resultaría que la Teoría Crítica no quedaría tan lejos, en sus resultados últimos, del logocentrismo teoreticista de algunas versiones cientifistas del marxismo en boga en los aledaños del sesenta y ocho.)

Comoquiera que sea, en todo el período de elaboración de la «teoría crítica» —esto es, hasta el momento de la emigración—, esta asunción fue algo a lo sumo meramente implícito. Lo que no dejaba de resultar coherente, ya en el momento programático de la

fundación del *Institut*, con un enfoque que *a la vez que hacía de la dimensión crítica de la teoría* —una teoría a la que en 1937 definía ya Horkheimer como «momento de una praxis que apunta a nuevas formas sociales»— *forma eminente de praxis, se situaba lejos de toda apelación concreta al proletariado «clásico» o a alguna de sus formas típicas de organización.* Como no menos coherente sería la atención creciente, por parte del *Institut*, a uno de los aspectos más llamativos del general mecanismo reproductivo de la cosificada vida social capitalista: *su control de la conciencia de sus miembros.* Ese control al que una gigantesca «industria cultural» venía a prestar sus cada vez más perfeccionadas técnicas, coadyuvando así de modo decisivo al secuestro del Sujeto de la Revolución y aún del «individuo» libre, consciente, dueño de sí, *tout court.*

Tesis esta, por cierto, que ayuda a explicar tanto la notable dedicación del *Institut* en su período intermedio o americano a la crítica de la «cultura de masas», como la irrupción de esa creciente (y desesperanzada) nostalgia por el modelo genuinamente liberal de vida individual, ese modelo presuntamente *humano-eminente* al que la evolución histórica había hecho ya inviable (en la hipótesis, claro es, de que alguna vez lo hubiera sido realmente...) en un Horkheimer de vuelta ya de toda ilusión revolucionaria.

Teoría tradicional y teoría crítica es, en cualquier caso, un documento tan representativo de la Escuela de Francfort y de su especificidad irreductible en el pensamiento contemporáneo como *Dialéctica de la Ilustración* o *Para una crítica de la razón instrumental.* Con la particularidad, además, de que la cuestión que en él late con desusada intensidad —la de la relación entre la teoría y la decisión de aplicarla con fines prácticos, entre teorizar y proponer(se) fines y valores, entre conocimiento, en suma, y valoración— tiene hoy tanta capacidad de interpelación, cuanto menos, como en el momento en que Max Weber la planteó, a comienzos del siglo que ahora termina, en una memorable intervención dirigida a la comunidad de científicos y políticos sociales de la época.[12]

JACOBO MUÑOZ

12. Véase. Weber, M.: «La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social» en: Weber, M.: *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, págs. 39-101.

I
TEORÍA TRADICIONAL Y TEORÍA CRÍTICA (1937)

La cuestión[1] de qué es teoría según el estado actual de la ciencia no parece ofrecer grandes dificultades. En la investigación usual, por «teoría» se entiende un conjunto de proposiciones acerca de un ámbito de objetos conectadas entre sí de tal modo que a partir de algunas de ellas se pueden deducir las restantes. Cuanto menor es el número de los principios supremos en relación con las consecuencias, tanto más perfecta es la teoría. Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerden con acontecimientos efectivos. Por el contrario, si se presentan contradicciones entre la experiencia y la teoría, habrá que revisar una u otra. O bien se ha observado mal, o bien hay algún error en los principios teóricos. De ahí que la teoría permanezca siempre, respecto de los hechos, como una hipótesis. Es preciso estar dispuesto a modificarla si surgen dificultades en el tratamiento del material. La teoría es un saber acumulado de tal forma que se torna utilizable para la caracterización de los hechos más detallada y profunda posible. Poincaré compara a la ciencia con una biblioteca que creciese incesantemente. La física experimental hace el papel del bibliotecario que se ocupa de las adquisiciones, es decir, enriquece el saber aportando materiales. La física matemática, que en el ámbito de la ciencia natural es la teoría científica en el más estricto sentido, tiene la tarea de elaborar el catálogo. Sin el catálogo nadie se podría servir de la biblioteca, a pesar de todas sus riquezas. «Ésta es, pues, la tarea de la física matemática: debe guiar la generalización en un sentido que eleve los efectos útiles.»[2] Como objetivo de la teoría en

1. «La cuestión» / 1937, «El problema».

2. Henri Poincaré, *Ciencia e hipótesis*, ed. alemana de F. y L. Lindemann, Leipzig, 1914, pág. 146 (trad. cast.: *La ciencia y la hipótesis*, Madrid, Espasa Calpe, 1963).

general se presenta el sistema universal de la ciencia. Éste ya no se circunscribe a un ámbito particular, sino que abarca todos los objetos posibles. La separación de las ciencias se supera al reducirse a las mismas premisas las proposiciones referidas a ámbitos diferentes. El mismo aparato conceptual puesto a punto para la determinación de la naturaleza inanimada sirve asimismo para clasificar la naturaleza viva, y quien ha aprendido una vez a manejarlo, es decir, quien conoce las reglas de la deducción, la simbología, los procedimientos de comparación de las proposiciones deducidas con la constatación de los hechos, etc., se puede servir de él en todo momento. Todavía estamos lejos de esta situación.

Ésta es, por supuesto a grandes rasgos, la concepción de la esencia de la teoría más extendida hoy en día. Se suele derivar esta concepción de la teoría del inicio de la filosofía moderna. Como tercera máxima de su método científico, Descartes establece la resolución de «conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo un orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros». La deducción, tal como es usual en matemáticas, se supone aplicable a la totalidad de la ciencia. El orden del mundo se abre a las conexiones de un pensamiento deductivo. «Esas largas cadenas de trabadas razones muy simples y fáciles, que los geómetras acostumbran a emplear para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginar que todas las cosas que entran en la esfera del conocimiento humano se encadenan de la misma manera; de suerte que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera ninguna que no lo fuera y de guardar siempre el orden necesario para deducir las unas de las otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar y descubrir.»[3] Dependiendo de las posiciones filosóficas del lógico, se considerará que las proposiciones más universales, de las que parte la deducción, son también juicios de

3. Descartes, *Discurso del método*, II, Madrid, Alianza, 1979, pág. 83 (trad. de R. Frondizi).

experiencia, inducciones, como en John Stuart Mill; o intuiciones evidentes, como en las corrientes racionalistas y fenomenológicas; o estipulaciones arbitrarias, como en la axiomática moderna. En la lógica más avanzada del presente, cuya expresión más representativa se encuentra en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, la teoría se define como «el sistema de proposiciones cerrado en sí mismo de una ciencia en general».[4] La teoría, en sentido estricto, es «una conexión sistemática de proposiciones en la forma de una deducción sistemática unitaria».[5] Ciencia significa «un cierto universo de proposiciones [...] que se originan, como siempre, en el trabajo teórico, y en cuya ordenación sistemática resulta determinado un cierto universo de objetos».[6] La exigencia fundamental que cualquier sistema teórico debe cumplir consiste en que todas las partes estén enlazadas entre sí sin discontinuidades ni contradicciones. Weyl considera condición indispensable la univocidad, que incluye la ausencia de contradicciones, así como la ausencia de partes que resulten superfluas, puramente dogmáticas y que carezcan de influencia sobre los fenómenos observables.[7]

Si se puede hablar de que esta concepción tradicional de la teoría muestra una tendencia, ésta apunta a un sistema de símbolos puramente matemático. Como elementos de la teoría, como partes de las conclusiones y proposiciones, cada vez intervienen menos nombres de objetos de experiencia, siendo sustituidos por símbolos matemáticos. Incluso las propias operaciones lógicas están ya hasta tal punto racionalizadas, que al menos en gran parte de la ciencia natural la expresión de las teorías se ha convertido en una construcción matemática.

Las ciencias del hombre y de la sociedad se esfuerzan por imitar el modelo de las exitosas ciencias naturales. La diferencia entre las escuelas de ciencia social, entre aquellas que se orientan más hacia la investigación de hechos y aquellas otras que se orientan

4. Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929, pág. 89 (trad. cast.: *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1962).

5. Ibíd., pág. 79.

6. Ibíd., pág. 91.

7. Hermann Weyl, «Philosophie der Naturwissenschaft», en *Handbuch der Philosophie*, Abteilung 2, Munich y Berlín 1927, págs. 118 y sigs.

más hacia los principios, no tiene en principio nada que ver con el concepto de teoría en cuanto tal. El laborioso trabajo conjunto en todas las disciplinas que se ocupan de la vida social, la compilación de inmensas cantidades de datos singulares acerca de problemas que son tratados mediante cuidadosas encuestas y otros medios auxiliares de las investigaciones empíricas (que desde Spencer, sobre todo en las universidades anglosajonas, constituyen una gran parte de la actividad científica), ofrecen, ciertamente, una imagen que parece más emparentada externamente con el resto de la vida característica del modo industrial de producción, que la formulación de principios abstractos o las consideraciones en torno a los conceptos fundamentales llevadas a cabo desde los escritorios, tal como acaso caracterizaban a una parte de la sociología alemana. Pero esto no significa una diferencia estructural del pensamiento. No obstante, en los últimos períodos de la sociedad contemporánea las llamadas ciencias del espíritu sólo tienen un fluctuante valor de mercado. Se deben intentar equiparar como mejor puedan a las afortunadas ciencias naturales, cuyas posibilidades de aplicación están fuera de duda. En todo caso, no puede haber ninguna duda en torno a la identidad de la concepción de la teoría de las distintas escuelas de sociología entre sí y respecto de las ciencias naturales. Los empiristas no tienen una concepción de lo que es una teoría bien elaborada diferente de la de los teoreticistas. Simplemente mantienen la convicción, segura de sí misma, de que en vista de la complejidad de los problemas sociales y del estado actual de la ciencia, el trabajo en cuestiones de principios generales se puede considerar como un asunto cómodo y ocioso. Si es necesario realizar un trabajo teórico, éste se debe llevar a cabo en contacto permanente con el material empírico; no hay que pensar, para un tiempo previsible, en elaborar amplias exposiciones teóricas. Estos investigadores aprecian mucho los métodos de formulación exacta, especialmente los procedimientos matemáticos cuyo sentido guarda una estrechísima relación con el concepto de teoría perfilado más arriba. No es tanto la teoría en general lo que se impugna desde estas posiciones, cuanto la relevancia de la teoría que otros desarrollan «desde arriba» y sin entrar en contacto con los problemas de una disciplina científica empírica. Las diferencias entre comunidad y sociedad (Tönnies), entre solidaridad mecánica

y solidaridad orgánica (Durkheim), entre cultura y civilización (A. Weber), como formas fundamentales de la socialización humana, ocultan desde el principio, a juicio de estos autores, el carácter problemático que presentan cuando se intenta aplicarlas a problemas concretos. El camino que debe tomar la sociología, dado el estado actual de la investigación, es la trabajosa ascensión desde la descripción de fenómenos sociales a la comparación detallada, y sólo desde este punto a la formación de conceptos generales.

La oposición que hemos expuesto llega hasta el punto de que los empiristas, siguiendo su tradición, sólo consideran válidas las inducciones completas como principios supremos de la teoría, y creen que todavía nos encontramos muy lejos de poder formularlos. Sus oponentes consideran que también son correctos otros procedimientos para la formación de las categorías y principios supremos, no tan dependientes del progreso en la compilación de materiales. Por ejemplo, Durkheim quizá coincide en múltiples aspectos con las posiciones fundamentales de los empiristas, pero por lo que respecta a los principios, declara que el proceso de inducción se puede abreviar. Según él, ni es posible clasificar los fenómenos sociales sobre la base del registro de hechos meramente empírico, ni dicha clasificación podría facilitar la investigación tanto como se espera de ella: «su papel consiste en proporcionarnos puntos de apoyo a los que podamos vincular observaciones distintas de aquellas mediante las cuales obtuvimos esos puntos de apoyo. Empero, para este fin no se precisa desarrollar según un inventario completo de todos los rasgos individuales, sino según un pequeño y cuidadosamente escogido conjunto de ellos [...] Puede ahorrar al observador muchos pasos, porque le guiará [...] Por consiguiente, debemos escoger para nuestra clasificación rasgos particularmente esenciales».[8] Ahora bien, ya se obtengan los primeros principios por selección, por intuición de esencias o mediante puras estipulaciones, esto no supone ninguna diferencia por lo que respecta a su función en el sistema teórico ideal. Es cierto que el científico aproxima sus principios más o menos generales, a título de hipótesis, a los nuevos hechos que van apareciendo. El sociólogo de orienta-

8. Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, París, 1927, pág. 99 (trad. cast.: *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Akal, 1991).

ción fenomenológica asegurará, naturalmente, que tras la constatación de una ley esencial es indudablemente seguro que cada ejemplar se debe comportar en correspondencia con dicha ley. Pero el carácter hipotético de la ley esencial se hace valer en el problema de si en el caso particular se da un ejemplar de la esencia en cuestión o de otra esencia emparentada con ésta, o si se trata de un mal ejemplar de la primera esencia o de un buen ejemplar de la otra especie. Siempre queda en un lado el saber, formulado en el pensamiento, y en el otro lado un estado de cosas que debe ser aprehendido por aquél, y esta subsunción, este establecer la relación entre la mera percepción o constatación del estado de cosas y la estructura conceptual de nuestro saber, se denomina explicación teórica.

No es preciso que nos ocupemos aquí en detalle de las diversas formas de clasificación. Mencionemos simplemente qué sucede con la explicación de acontecimientos históricos según esta concepción tradicional de la teoría. Esta cuestión se manifiesta claramente en la controversia entre Eduard Meyer y Max Weber. Meyer había declarado irresoluble y ociosa la cuestión de si en ausencia de ciertas decisiones voluntarias de determinados personajes históricos, las guerras que ellos desencadenaron se hubiesen producido de todos modos más tarde o más temprano. Por el contrario, Weber quería mostrar que en tal caso la explicación histórica en general sería imposible. En conexión con las teorías del fisiólogo Von Kries y de juristas y economistas tales como Merkel, Liefmann y Radbruch, Weber desarrolló la «teoría de la posibilidad objetiva». La explicación del historiador, como la del penalista, no consiste en modo alguno en la enumeración más completa posible de todas las circunstancias implicadas, sino en poner de relieve la relación entre ciertos aspectos del acontecimiento interesantes para el decurso histórico posterior y ciertos sucesos singulares determinantes. Esta relación (por ejemplo, en el juicio de que una guerra se desencadenó por la política de un estadista consciente de sus objetivos) presupone lógicamente que en el caso de que esa política no se hubiese llevado a cabo, tampoco se habría producido el efecto que se explica por ella, sino otro diferente. Si se afirma una determinada relación de causalidad histórica, se presupone siempre que en ausencia de la causa, y según las conocidas

leyes de la experiencia, se habría hecho valer un efecto diferente en las mismas circunstancias dadas. Las reglas de la experiencia no son otra cosa que la articulación de nuestro saber acerca de las relaciones económicas, sociales y psicológicas. Con su ayuda construimos un proceso verosímil en el que insertamos o del que eliminamos el acontecimiento que ha de servir a la explicación.[9] Se trata de una operación con oraciones condicionales aplicada a una situación dada. Supuestas las circunstancias A, B, C, D se espera que tenga lugar el acontecimiento q; mientras que si se elimina D, tendrá lugar el acontecimiento *r*; y si se añade G, el acontecimiento *s*, y así sucesivamente. Un cálculo semejante pertenece al entramado lógico tanto de la historia como de la ciencia natural. Es el modo de existencia de la teoría en sentido tradicional.

Así pues, lo que los científicos de los diversos ámbitos consideran la esencia de la teoría se corresponde realmente con su tarea inmediata. Tanto el tratamiento de la naturaleza física como el de determinados mecanismos económicos y sociales exige la configuración del material científico en una estructura ordenada de hipótesis. Los progresos técnicos de la era burguesa no se pueden disociar de esta función de la actividad científica. Mediante esta actividad, por un lado los hechos se tornan fructíferos para un saber que es aprovechable en las condiciones socioeconómicas dadas, y por otro lado el saber disponible se aplica a los hechos. No cabe duda de que un trabajo semejante constituye un momento de la transformación y el desarrollo permanentes de los fundamentos materiales de esta sociedad. Sin embargo, cuando el concepto de teoría se autonomiza, como si se pudiera fundamentar a partir de la esencia interna del conocimiento o de algún otro modo ahistórico, se transforma en una categoría reificada, ideológica.

Tanto la fertilidad de las nuevas relaciones descubiertas entre los hechos para la transformación del conocimiento disponible como la aplicabilidad de éste a los hechos son cualidades que no se remontan a elementos puramente lógicos o metodológicos, sino que en cada caso sólo se pueden comprender en relación con pro-

9. Max Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», en *Gesammelte Aufsätze*, Tubinga, 1922, pág. 266 y sigs. (trad. cast.: «Escritos críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura», en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973).

cesos[10] sociales reales. Cuando un descubrimiento ocasiona la reestructuración de puntos de vista precedentes, ello nunca sucede exclusivamente mediante consideraciones lógicas, fundadas a lo sumo en la contradicción con determinadas partes de la representación dominante. Siempre se pueden imaginar hipótesis auxiliares mediante las cuales se pudiera evitar un cambio de la totalidad de la teoría. Pero los nuevos puntos de vista se abren paso en contextos históricos concretos, aun cuando para los propios científicos sólo sean determinantes motivos inmanentes. Los teóricos del conocimiento contemporáneos no niegan esto, aunque piensan menos en relaciones sociales que en el genio o el azar como factores extracientíficos decisivos. Cuando en el siglo XVII se prescindió de solucionar mediante construcciones adicionales las dificultades en las que tropezaba el modo tradicional de conocimiento astronómico, y en cambio tuvo lugar el tránsito al sistema copernicano, este cambio no dependió solamente de las propiedades lógicas de dicho sistema (como por ejemplo una mayor simplicidad). Que estas mismas propiedades resultasen ventajosas conduce por sí mismo a los fundamentos de la praxis social de aquella época. Cómo el sistema copernicano, apenas mencionado en el siglo XVI, se llegó a convertir en un poder revolucionario, constituye una parte del proceso histórico en el que el pensamiento mecanicista conquistó el poder.[11] Por lo demás, la tesis de que la modificación de las estructuras científicas depende de la situación social correspondiente no sólo es válida para teorías tan amplias como el sistema copernicano, sino también para los problemas especiales de la investigación cotidiana. En modo alguno se puede deducir de la situación lógica la respuesta a la cuestión de si el hallazgo de nuevas variedades en regiones particulares de la naturaleza orgánica o inorgánica, ya sea en el laboratorio químico o en investigaciones paleontológicas, sirve de ocasión para la modificación de viejas clasificaciones o para el surgimiento de otras nuevas. Los teóricos del conocimiento se suelen servir en este punto del concepto de conformidad a fines, que sólo en apariencia es inmanente a las

10. «Procesos» (*Prozessen*) / 1937: «Procesos» (*Verläufen*).

11. Una exposición de este proceso se encuentra en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 1935, pág. 161 y sigs., en el artículo de Henryk Grossmann «Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur».

ciencias. La cuestión de si las nuevas definiciones se establecen conforme a fines, y de cómo sucede esto, no depende simplemente de la simplicidad y consistencia lógica del sistema, sino también, entre otras cosas, de la dirección y los objetivos de la investigación, que no se pueden aclarar ni se pueden hacer completamente transparentes desde la investigación misma.

Y del mismo modo que la influencia del material empírico sobre la teoría, así tampoco la aplicación de la teoría al material empírico es un proceso meramente intracientífico, sino que es también un proceso social. La relación de las hipótesis con los hechos no se cumple en último término en la cabeza del investigador, sino en la industria. Las reglas según las cuales el alquitrán de hulla adquiere cualidades cromáticas al ser sometido a determinados procesos, o las reglas que hacen que la nitroglicerina, el nitrato potásico y otras sustancias posean una elevada fuerza explosiva, son un saber acumulado que se aplica realmente a los hechos en las fábricas de la gran industria.

Entre las diversas escuelas filosóficas, los positivistas y los pragmatistas parecen particularmente atentos al entrelazamiento del trabajo teórico con el proceso vital de la sociedad. Ambas corrientes caracterizan la previsión y la utilidad de los resultados como tareas de la ciencia. Pero en realidad esta conciencia de los objetivos, la creencia en el valor social de su profesión, es para el científico un asunto privado. El científico puede creer en un saber independiente, «suprasocial», suspendido libremente en el aire, tanto como en el significado social de su disciplina: esta oposición de interpretaciones no influye en lo más mínimo sobre lo que de hecho es su actividad. El científico y su ciencia están insertos en el aparato social, sus rendimientos son un momento de la autoconservación, de la reproducción permanente de lo existente, y no importa la interpretación personal que se tenga del asunto. Deben tan sólo corresponder a su «concepto», es decir, producir teoría en el sentido descrito más arriba. En la división social del trabajo, el científico debe integrar los hechos en órdenes conceptuales y mantener dichos órdenes de tal modo que él mismo y todos los que se deban servir de ellos puedan dominar un ámbito de objetos lo más amplio posible. El experimento tiene dentro de la ciencia el sentido de constatar los hechos de forma especialmente adecuada a la co-

rrespondiente situación de la teoría. El material de hechos, la materia, se suministra desde fuera. La ciencia proporciona formulaciones claras, sinópticas, de modo que cada uno pueda manejar los conocimientos como quiera. Para el científico la actividad teórica, su particular forma de espontaneidad, consiste en el registro, la reorganización, la racionalización del conocimiento de hechos, sin importar si se trata de la exposición más detallada posible del material, como sucede en historia y en las ramas descriptivas de otras ciencias especializadas, o si se trata de la compilación de masas de datos y la obtención de reglas generales, como en física. El dualismo de pensamiento y ser, de entendimiento y percepción, le resulta natural.

La concepción tradicional de la teoría es el resultado de una abstracción que parte de la actividad científica tal como se lleva a cabo en un nivel dado de división del trabajo. Corresponde a la actividad del científico tal como se desempeña junto a todas las restantes actividades de la sociedad, sin que la relación entre dichas actividades particulares sea inmediatamente transparente. De ahí que en la concepción tradicional no aparezca la verdadera función social de la ciencia, no aparezca lo que la teoría significa en la existencia humana, sino solamente en esa esfera desprendida del resto de la actividad social en la que tiene lugar la producción de teoría en condiciones históricas. Pero la vida de la sociedad es en realidad el resultado del trabajo conjunto de las distintas ramas de la producción, y aunque la división del trabajo en el modo de producción capitalista funciona mal, sin embargo sus ramas, incluida la ciencia, no se pueden considerar autosuficientes e independientes. Son especializaciones del modo en que la sociedad se enfrenta a la naturaleza y se conserva en su forma dada. Son momentos del proceso social de producción, incluso cuando son poco productivas, en sentido propio, o no son productivas en absoluto. No son relaciones eternas o naturales ni la estructura de la producción industrial y agraria ni la separación entre los servicios, funciones y trabajos directivos y los ejecutivos, o la separación entre actividades espirituales y manuales. Surgen, por el contrario, del modo de producción en determinadas formas sociales. La apariencia de autosuficiencia de los procesos de trabajo, cuyo curso se pretende derivar de la esencia interna de su objeto, corresponde a la ilusoria

libertad de los sujetos económicos en la sociedad burguesa. Creen actuar siguiendo decisiones individuales, cuando incluso en sus más complicados cálculos son exponentes del inabarcable mecanismo social.

La falsa autoconciencia del científico burgués en la era del liberalismo se muestra en los diversos sistemas filosóficos. Ha encontrado una expresión particularmente significativa con el cambio de siglo, en el neokantismo de Marburgo. Los rasgos particulares de la actividad teórica del científico especializado se convierten aquí en categorías universales, en momentos, por así decirlo, del espíritu del mundo, del «logos» eterno, o más bien sucede que ciertos rasgos decisivos de la vida social son reducidos a la actividad teórica del científico. La «fuerza del conocimiento» es denominada «la fuerza del origen». Por «producir» se entiende la «soberanía creadora del pensamiento». Cuando algo se manifiesta como dado, ha de tener éxito el intento de constituir todas sus determinaciones a partir de los sistemas teóricos, en última instancia a partir de la matemática; todas las magnitudes finitas se dejan deducir del concepto de lo infinitamente pequeño mediante el cálculo infinitesimal, y esto es precisamente su «producción». El ideal es aquí el sistema unitario de una ciencia todopoderosa en este sentido. Y como todo lo que hay en el objeto se ha disuelto en determinaciones del pensamiento, nada fijo, material, se puede presentar como resultado de este trabajo; la función determinante, clasificatoria y unificadora es lo único en lo que todo se funda y a lo que apunta todo esfuerzo humano. La producción es producción de la unidad, y la producción misma es el producto.[12] El progreso en la conciencia de la libertad consiste, según esta lógica, en que el mísero fragmento del mundo que el científico tiene delante de sus ojos se pueda expresar cada vez más en la forma de un cociente diferencial. Siendo así que en realidad la profesión científica no es un momento independiente respecto del trabajo y la actividad histórica del hombre, sin embargo en esta filosofía ocupa el lugar de éstos. En la medida en que la razón debe determinar efectivamente los acontecimientos en una sociedad futura, esta hipóstasis del logos como realidad es también una utopía disfrazada. El

12. Véase Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlín, 1914, pág. 23 y sigs.

autoconocimiento del hombre en el presente no es, empero, la ciencia natural matemática, que se presenta como logos eterno, sino la teoría crítica de la sociedad existente regida por el interés en las situaciones racionales.

La consideración aislada de actividades y ramas de actividad particulares junto con sus contenidos y objetos precisa, para ser verdadera, de la conciencia concreta de su propia limitación. Hay que pasar a una concepción en la que la unilateralidad que surge necesariamente de la disociación de procesos intelectuales parciales respecto de la totalidad de la praxis social sea a su vez superada. En la representación que el científico tiene de la teoría, y que es el resultado inevitable de su propia profesión, la relación de los hechos con el orden conceptual ofrece un importante punto de partida para dicha superación. La teoría del conocimiento que hoy impera ha reconocido también el carácter problemático de esta relación. Una y otra vez se pone de manifiesto que los mismos objetos constituyen en una disciplina problemas que sólo se podrían resolver en un tiempo apenas previsible, mientras que en otra disciplina se aceptan como simples hechos. Ciertas relaciones que en física han sido suprimidas como tema de investigación, se presuponen en biología como evidentes. Lo mismo se puede decir, dentro de la propia biología, de los procesos fisiológicos en relación con los psicológicos. Las ciencias sociales toman la totalidad de la naturaleza humana y extrahumana como dada y se interesan por la construcción de las relaciones del hombre con la naturaleza, y de los hombres entre sí. Pero el concepto de teoría no se puede desarrollar señalando esta relatividad, inmanente a la ciencia burguesa, de la relación del pensamiento teórico con los hechos, sino mediante consideraciones que afectan tanto al científico como a los individuos cognoscentes en general.

La totalidad del mundo perceptible, tal como existe para el miembro de la sociedad burguesa y tal como se interpreta en la concepción tradicional del mundo que se encuentra en interacción con aquélla, se presenta al sujeto como un conjunto de facticidades; el mundo está ahí, y debe ser aprehendido. El pensar organizador de cada individuo pertenece al conjunto de las relaciones sociales que tienden a adaptarse del modo más adecuado posible a las necesidades. Pero entre el individuo y la sociedad existe en este

punto una diferencia esencial. El mismo mundo que para el individuo es algo existente en sí, que él contempla y debe aprehender, es al mismo tiempo, en la forma en que existe y subsiste, un producto de la praxis social general. Lo que percibimos en nuestro entorno, las ciudades, los pueblos, los campos y los bosques, lleva en sí el sello de la elaboración. Los hombres son un resultado de la historia no sólo en sus vestidos y en su conducta, en su figura y en su forma de sentir, sino que también el modo en que ven y oyen es inseparable del proceso vital social tal como se ha desarrollado durante milenios. Los hechos que los sentidos nos presentan están socialmente preformados de dos modos: a través del carácter histórico del objeto percibido y a través del carácter histórico del órgano percipiente. Ambos son no sólo naturales, sino que también están configurados por la actividad humana. Sin embargo el individuo se experimenta a sí mismo en la percepción como receptivo y pasivo. La oposición entre actividad y pasividad, que se presenta en la teoría del conocimiento como el dualismo de sensibilidad y entendimiento, no es válida para la sociedad en la misma medida que para el individuo. Donde éste se experimenta a sí mismo como pasivo y dependiente, es aquélla, que sin embargo se compone de individuos, un sujeto activo, aunque inconsciente y por tanto impropio. Esta diferencia en la existencia del hombre y la sociedad es una expresión de la escisión que hasta ahora era propia de las formas históricas de la vida social. La existencia de la sociedad o bien descansa sobre la opresión inmediata, o bien es el resultado ciego de fuerzas en conflicto, pero en todo caso no es el resultado de la espontaneidad consciente de individuos libres. Por esta razón cambia el significado de los conceptos de actividad y pasividad, según se apliquen a la sociedad o al individuo. En el sistema económico burgués la actividad de la sociedad es ciega y concreta, y la del individuo es abstracta y consciente.

La producción humana contiene siempre un elemento de conformidad a un plan. En la medida en que el hecho, que para el individuo se añade a la teoría desde fuera, ha sido producido socialmente, se ha de poder encontrar en él la razón, aunque en un sentido limitado. De hecho, en la praxis social siempre está involucrado el saber disponible y aplicado; por ello el hecho percibido está determinado por representaciones y conceptos humanos ya

antes de su elaboración teórica consciente, efectuada deliberadamente por el individuo. No se debe pensar únicamente en los experimentos de la ciencia natural. La supuesta pureza del desarrollo de los hechos que se debe alcanzar mediante procedimientos experimentales se encuentra ciertamente vinculada a condiciones técnicas cuya relación con el proceso material de producción brilla por sí misma. Pero en este punto se confunde fácilmente la cuestión de la mediación de los hechos por la praxis social en su totalidad con la cuestión de la influencia que ejerce el instrumento de medición sobre el objeto observado, es decir, la influencia del procedimiento concreto de que se trate. Este último problema, cuya solución persigue la física permanentemente, no está relacionado con la cuestión que aquí planteamos más estrechamente que en el caso de la percepción en general, incluida la percepción cotidiana. El propio aparato sensorial fisiológico del hombre trabaja en gran medida, desde hace tiempo, en la dirección de los experimentos de la física. El modo en que en la contemplación receptiva se separan y componen las partes, de manera que ciertos elementos singulares no se perciben mientras que otros se acentúan, es un resultado del modo de producción moderno en la misma medida en que la percepción de un hombre de cualquier tribu de cazadores y pescadores primitivos es el resultado de sus condiciones de existencia, y también, por supuesto, del objeto. En relación con esto se puede invertir la tesis de que los instrumentos son prolongaciones de los órganos humanos y afirmar que los órganos son también prolongaciones de los instrumentos. En los niveles elevados de la civilización, la praxis humana consciente determina inconscientemente no sólo el lado subjetivo de la percepción, sino en buena medida también el objeto. Lo que el miembro de la sociedad industrial ve cotidianamente en torno a él (bloques de viviendas, fábricas, algodón, ganado, hombres) y no sólo los cuerpos, sino también el movimiento en el que se perciben (empezando por los trenes subterráneos, las jaulas de extracción, los automóviles, los aviones), todo este mundo sensible presenta los rasgos del trabajo consciente, y no se puede establecer realmente la diferencia entre lo que de todo ello pertenece a la naturaleza inconsciente y lo que pertenece a la praxis social. Incluso allí donde se trata de la experiencia de objetos naturales en cuanto

tales, su carácter natural se determina por contraste con el mundo social, y por tanto depende de éste.

Empero el individuo registra en órdenes conceptuales la realidad sensible como una mera sucesión de hechos. También dichos órdenes se han desarrollado, por supuesto, en conexión variable con el proceso vital de la sociedad. Por eso cuando la clasificación en los sistemas del entendimiento, el juicio sobre los objetos, tiene lugar regularmente con gran evidencia y con notable concordancia por parte de los miembros de la sociedad dada, esta armonía que se da tanto entre la percepción y el pensamiento tradicional como entre las mónadas, es decir, entre los sujetos cognoscentes individuales, no se debe a un azar metafísico. El poder del sano entendimiento común, del *common sense*, para el que no existen secretos, así como la validez general de puntos de vista acerca de ámbitos no relacionados inmediatamente con los conflictos sociales, como pueda ser la ciencia natural, están condicionados por el hecho de que el mundo de objetos que se ha de juzgar surge en buena medida de una actividad determinada por los mismos pensamientos mediante los cuales ese mundo se reconoce y conceptualiza a sí mismo en el individuo. En la filosofía de Kant se expresa de manera idealista este estado de cosas. La doctrina de la sensibilidad meramente pasiva y del entendimiento activo conduce a Kant a la cuestión de cómo puede el entendimiento prever con seguridad que la multiplicidad dada en la sensibilidad podrá ser sometida en todo tiempo a sus reglas. Kant combate expresamente la tesis de una armonía preestablecida, de un «sistema de preformación de la razón pura», según la cual son innatas al pensamiento las reglas conforme a las que también se rigen los objetos.[13] Su explicación consiste en que los fenómenos sensibles están ya configurados por el sujeto trascendental, es decir, por una actividad racional, cuando son aprehendidos en la percepción y juzgados conscientemente.[14] La «afinidad trascendental», el carácter subjetivamente determinado del material sensible, sobre el que el individuo nada sabe, intentó fundamentarla Kant con más detalle en los capítulos más importantes de la *Crítica de la razón pura*.

13. Véase Kant, *Crítica de la razón pura*, B167 (parágrafo 27).

14. *Op. cit.*, «Sección segunda de la deducción de los conceptos puros del entendimiento», 4: «Explicación preliminar de la posibilidad de las categorías como conocimientos *a priori*», A110.

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
BIBLIOTECA

La dificultad y oscuridad que según el propio Kant encierran los capítulos relacionados con esta cuestión en la deducción y en el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, se debe tal vez a que este filósofo se representaba la actividad suprainindividual, inconsciente para el sujeto empírico, sólo en la forma idealista de una conciencia en sí, de una instancia puramente espiritual. Kant, conforme a la perspectiva teórica accesible en su época, no considera la realidad como el producto del trabajo social, caótico en su conjunto pero orientado a fines en lo particular. Donde Hegel ya vislumbra la astucia de una razón objetiva que pese a todo dirige la historia del mundo, Kant ve un «arte oculto en las profundidades del alma humana, cuyas verdaderas operaciones difícilmente arrancaremos nunca a la naturaleza de manera que se presenten descubiertas ante nuestros ojos».[15] En cualquier caso Kant entendió que tras la discrepancia entre los hechos y las teorías que el científico percibe en su ocupación profesional, se oculta una unidad más profunda, la subjetividad universal, de la que depende el conocimiento individual. La actividad social aparece como poder trascendental, es decir, como un conjunto de factores espirituales. La afirmación de Kant de que su eficacia se encuentra rodeada de oscuridad, es decir, de que pese a toda racionalidad es irracional, no carece de un núcleo de verdad. La economía burguesa no se rige por un plan, pese a toda la sagacidad de los individuos en competencia mutua, ni se orienta conscientemente hacia un fin universal. La vida de la totalidad surge en este sistema sólo bajo fricciones desmesuradas, en una forma atrofiada y como por casualidad. Las dificultades supremas en las que se encuentran atrapados los conceptos fundamentales de la filosofía kantiana, ante todo el Yo de la subjetividad trascendental, la apercepción pura u originaria, la conciencia, dan testimonio de la profundidad y honestidad de su pensamiento. El doble carácter de estos conceptos kantianos, que por una parte designan la más alta unidad y orientación finalística, y por otra parte denotan algo oscuro, inconsciente y opaco, corresponde con toda exactitud a la forma cargada de contradicciones de la actividad humana en la época moderna. La acción conjunta de los hombres en la sociedad es el

15. *Op. cit.*, «El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento», B181.

modo de existencia de su razón, el modo en que emplean sus fuerzas y afirman su esencia. Pero al mismo tiempo este proceso, junto con sus resultados, es ajeno a ellos mismos, y se les presenta con todo su derroche de fuerza de trabajo y vida humana, con sus situaciones de guerra y con toda su miseria absurda, como una inalterable violencia de la naturaleza, como un destino sobrehumano. La filosofía teórica de Kant, su análisis del conocimiento, contiene esta contradicción. El problema no resuelto de la relación entre actividad y pasividad, *a priori* y datos sensibles, filosofía y psicología, no es por tanto una limitación subjetiva, sino una insuficiencia objetivamente necesaria. Hegel puso de manifiesto y desarrolló estas contradicciones, pero al final las reconcilió en una esfera espiritual más elevada. De la confusión frente al sujeto universal, que Kant afirma y sin embargo no es capaz de caracterizar correctamente, se libera Hegel poniendo el espíritu absoluto como lo máximamente real. Para él lo universal se ha desarrollado ya adecuadamente y es idéntico con lo que se consuma. La razón ya no necesita ser meramente crítica frente a sí misma; con Hegel se ha tornado afirmativa, antes aun de que la realidad se pueda afirmar como racional. Pero a la vista de las contradicciones reales de la existencia humana que permanecen sin resolver, a la vista de la impotencia de los individuos frente a las condiciones producidas por ellos mismos, esta solución parece una afirmación privada, como el acuerdo de paz personal del filósofo con un mundo inhumano.

La clasificación de los hechos en sistemas conceptuales previamente dispuestos y su revisión mediante la simplificación o la depuración de contradicciones es, como se ha dicho, una parte de la praxis social general. Dada la división de la sociedad en grupos y clases, se comprende que las construcciones teóricas mantengan una relación diferente con dicha praxis general en función de su pertenencia a uno u otro grupo. Cuando se formó la clase burguesa en la sociedad feudal, la teoría puramente científica que surgió con ella mostraba una tendencia sumamente disolvente y agresiva contra aquella época, contra la vieja forma de la praxis. En el liberalismo la teoría científica caracterizó el tipo humano dominante. Hoy el desarrollo está mucho menos[16] determinado por los

16. «Mucho menos» / 1937:«ya no tanto».

individuos medios, quienes en su mutua competencia se ven impelidos a mejorar el aparato material de producción y sus productos, que por los antagonismos nacionales e internacionales de las camarillas de los dirigentes en los diversos niveles de las jerarquías de poder de la economía y del Estado. Dado que el pensamiento teórico no apunta a fines concretos relacionados con estas luchas, ante todo la guerra y su industria, el interés que despierta ha ido disminuyendo. Se emplean menos energías en formar y desarrollar la capacidad de pensamiento independientemente de su aplicación.

Pero estas diferencias, a las que se podrían añadir muchas otras, no cambian en nada el hecho de que la teoría en su forma tradicional (esto es, como el juzgar lo dado mediante un aparato conceptual y judicativo heredado, activo incluso en la conciencia más simple, así como la interacción que tiene lugar entre los hechos y las formas teóricas sobre la base de las tareas profesionales cotidianas) ejerce una función social positiva. En esta actividad intelectual intervienen las necesidades y los fines, las experiencias y las habilidades, las costumbres y las tendencias de la forma actual de la existencia humana. Como instrumento material de producción, sus posibilidades representan un elemento no sólo de la totalidad cultural del presente, sino también de otra más justa, diferenciada y armónica. Mientras el pensamiento teórico no se adapte a intereses externos, extraños al objeto, sino que permanezca realmente en los problemas tal como éstos le asaltan en el curso de su desarrollo y, en relación con ello, formule nuevos problemas y reformule viejos conceptos allí donde parezca necesario hacerlo, este pensamiento tiene derecho a considerar los rendimientos de la técnica y la industria de la era burguesa como su legitimación, y puede estar seguro de sí mismo. Por supuesto, se concibe a sí mismo como pensamiento hipotético, y no como pensamiento cierto. Pero este carácter hipotético se compensa de varias maneras. La inseguridad no es mayor de lo que debe ser en razón de los medios técnicos e intelectuales disponibles, cuya utilidad ha sido probada en general, y la formulación de las hipótesis, incluso si su verosimilitud es escasa, es una actividad socialmente valiosa y necesaria, que en ningún caso es, ella misma, hipotética. La formación de hipótesis, la actividad teórica por antonomasia, es un trabajo para el que existe, en las condiciones sociales dadas, una posibilidad funda-

mental de utilización, es decir, una demanda. Cuando se paga por debajo de su valor, o incluso si se devalúa por completo, simplemente comparte el destino de otros trabajos concretos y posiblemente más útiles que naufragan en esta economía. Sin embargo, tales trabajos presuponen esta economía y pertenecen al conjunto del proceso económico tal como se realiza en determinadas condiciones históricas. Esto no tiene nada que ver con la cuestión de si los esfuerzos de la ciencia son productivos en sentido estricto. Para una inmensa cantidad de los denominados productos científicos hay demanda en este orden de cosas. Son remunerados de los más diversos modos; una parte de los bienes que proceden del trabajo realmente productivo se intercambia por productos científicos, sin que se ponga en cuestión en lo más mínimo la productividad de éstos. También la actividad inútil de ciertas parcelas del trabajo universitario, así como la profundidad que no dice nada o la construcción de ideologías metafísicas y no metafísicas, tienen tanta relevancia social como otras necesidades surgidas de los conflictos sociales, sin corresponder realmente en la época presente a los intereses de ningún grupo social mayoritario digno de mención. Una actividad que contribuye a perpetuar la existencia de la sociedad en su forma dada no necesita en absoluto ser productiva, es decir, producir valor para una empresa. Pese a todo puede pertenecer a este orden y contribuir a hacerlo posible, como realmente sucede en el caso de las ciencias especializadas.

Ahora bien, existe una actitud[17] (*Verhalten*) humana que tiene por objeto la sociedad misma. No apunta tan sólo a subsanar unas cuantas situaciones deficitarias, sino que éstas le parecen más bien necesariamente ligadas a la organización total del edificio social. Aunque esta actividad surge de la estructura social, ni su propósito consciente ni su significado objetivo apuntan a que algo en esta estructura funcione mejor. Las categorías de lo mejor, lo útil, lo conforme a fines, lo productivo, lo valioso, que tienen validez en este orden, le resultan más bien sospechosas, y en modo alguno considera que sean presupuestos extracientíficos sobre los que no

17. Esta actitud será caracterizada en lo sucesivo como actitud «crítica». El término se entiende aquí no tanto en el sentido de la crítica idealista de la razón pura cuanto en el de la crítica dialéctica de la economía política. Designa una propiedad esencial de la teoría dialéctica de la sociedad.

tenga nada que decir. Mientras que generalmente corresponde al individuo aceptar las determinaciones fundamentales de su existencia como algo dado y aspirar a cumplirlas, mientras que el individuo encuentra su satisfacción y su honor en resolver en la medida de sus fuerzas las tareas ligadas a su puesto en la sociedad y en hacer eficazmente lo suyo, pese a la crítica, todo lo enérgica que se quiera, que pueda surgir en cuestiones de detalle, la actitud crítica, por el contrario, carece de toda confianza hacia las pautas que la vida social, tal cual es, le da a cada uno. La separación de individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites de su actividad que han sido trazados de antemano, se relativiza en la teoría crítica. Ésta concibe el marco condicionado por la interacción ciega de las actividades individuales, es decir, la división del trabajo dada y las diferencias de clase, como una función que, al surgir de la actividad humana, puede también someterse a la decisión planificada y a la elección racional de fines.

El carácter escindido de la totalidad social en su forma actual se desarrolla en los sujetos de la actitud crítica hasta convertirse en una contradicción consciente. Reconociendo el sistema económico actual y la totalidad de la cultura fundada en él como un producto del trabajo humano, como la organización que la humanidad se ha dado y de la que es capaz en esta época, los sujetos de la actitud crítica se identifican con esta totalidad y la conciben como voluntad y razón; es su propio mundo. Pero al mismo tiempo experimentan que la sociedad se puede comparar con procesos naturales no humanos, con meros mecanismos, porque las formas culturales que se basan en la lucha y la opresión no testimonian una voluntad unitaria y autoconsciente; este mundo no es el suyo, sino el del capital. En rigor, la historia no se puede comprender; en ella sólo son comprensibles los individuos y los grupos individuales, y tampoco completamente, ya que en virtud de su interna dependencia de una sociedad inhumana, son incluso en su obrar consciente en buena medida funciones mecánicas. Por eso aquella identificación es contradictoria, es una contradicción que caracteriza a todos los conceptos del pensamiento crítico. De este modo, para el pensamiento crítico las categorías económicas de trabajo, valor y productividad significan exactamente lo que significan en este or-

den de cosas, y se considera cualquier otra interpretación como mal idealismo. Al mismo tiempo aparece como la más burda falsedad aceptar sin más su validez: el reconocimiento crítico de las categorías que dominan la vida social contiene al mismo tiempo su sentencia condenatoria. Este carácter dialéctico de la autointerpretación[18] del hombre actual condiciona en último término también la oscuridad de la crítica kantiana de la razón. La razón no puede hacerse transparente a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional. El organismo como unidad que crece y perece naturalmente no es un modelo para la sociedad, sino una forma enmohecida de existencia de la que se ha de emancipar. Una actividad que, orientada hacia esa emancipación, tiene por objetivo la transformación de la totalidad se puede servir del trabajo teórico, tal como tiene lugar dentro de los órdenes de la realidad existente. Pero prescinde del carácter pragmático que resulta del pensamiento tradicional entendido como una profesión socialmente útil.

Al pensamiento tradicional le son externos, tal como se ha expuesto, tanto el origen de los estados de cosas determinados como la utilización práctica de los sistemas conceptuales en los que aquéllos se recogen. Esta alienación, que en terminología filosófica se expresa como la separación entre valor e investigación, saber y actuar, y otras oposiciones, protege al científico de las contradicciones señaladas y dota a su trabajo de un marco fijo. Un pensamiento que no reconoce este marco parece haber perdido toda base sobre la que asentarse. Un proceder teórico que no se identificase con la determinación de los hechos partiendo de los sistemas conceptuales más sencillos y diferenciados posibles, ¿podría representar otra cosa que un juego intelectual desorientado, a caballo entre la poesía conceptual y la expresión impotente de estados de ánimo? La investigación del condicionamiento social tanto de los hechos como de las teorías tal vez entrañe un problema científico, e incluso constituya todo un campo de trabajo teórico, pero no se ve en qué medida los estudios de este tipo se deberían diferenciar esencialmente de los esfuerzos de otras especialidades científicas. El estudio de las ideologías o la sociología del saber, que se han ex-

18. «Autointerpretación» / 1937: «autocomprensión».

traído de la teoría crítica de la sociedad y establecido como disciplinas particulares, no se oponen ni por su esencia ni por sus ambiciones al ejercicio usual de las ciencias clasificadoras. La autocomprensión del pensamiento se reduce en estas disciplinas a poner de manifiesto las relaciones entre las posiciones espirituales y las posiciones sociales. La estructura de la actitud crítica, cuyos objetivos van más allá de la praxis social dominante, no está, ciertamente, más emparentada con estas disciplinas sociales que con la ciencia natural. Su oposición al concepto tradicional de teoría no surge tanto de una diversidad de objetos cuanto de sujetos. Para quienes ejercitan la actitud crítica, los hechos, tal como surgen del trabajo en la sociedad, no son externos en la misma medida en que lo son para el investigador o para los miembros de otras profesiones que piensan como pequeños investigadores. Para éstos se trata de una nueva organización del trabajo. Pero en la medida en que los estados de cosas dados en la percepción se conciben como productos que pertenecen esencialmente al dominio del hombre y que en todo caso deberían quedar bajo control humano en el futuro, tales estados de cosas pierden su carácter de mera facticidad.

Mientras que el experto en una disciplina considera la realidad social y sus productos «en tanto que» científico como algo externo, y «en tanto que» ciudadano defiende sus intereses en dicha realidad social por medio de artículos políticos, la afiliación a partidos o a organizaciones benéficas y la participación en las elecciones, sin reunir estos y otros comportamientos en su propia persona salvo, a lo sumo, mediante una interpretación psicológica, en cambio el pensamiento crítico está motivado hoy en día por el intento de trascender realmente esta tensión, de superar la oposición entre la conciencia de los fines, la espontaneidad y racionalidad de las que el individuo se hace cargo y las relaciones del proceso de trabajo que son el sustrato de la sociedad. El pensamiento crítico contiene un concepto del hombre que entra en conflicto consigo mismo mientras no se produzca esta identidad. Cuando la acción determinada por la razón pertenece al hombre individual, la praxis social dada, que configura la existencia hasta en sus mínimos detalles, es inhumana, y esta inhumanidad revierte sobre todo lo que se realiza en la sociedad. Siempre habrá algo que permanezca

externo a la actividad intelectual y material del hombre: la naturaleza, entendida como el conjunto de factores todavía no dominados con los que la sociedad tiene que habérselas. Pero cuando a ellos se suman, como un pedazo más de naturaleza, las condiciones que dependen únicamente de los propios hombres, las relaciones del trabajo o el curso de su propia historia, esta exterioridad no sólo no es una categoría eterna y suprahistórica (tampoco lo es la mera naturaleza en el sentido aludido), sino que es el signo de una impotencia lamentable. Someterse a ella es contrario al hombre y a la razón.

El pensamiento burgués está constituido de tal modo que en la reflexión[19] sobre su propio sujeto reconoce con necesidad lógica un Ego que se cree autónomo. Es esencialmente abstracto, y su principio es una individualidad tan inflada que se toma a sí misma como fundamento del mundo o incluso como el mundo mismo en general, y clausurada a todo devenir. En oposición inmediata a este punto de vista está la convicción que sirve a la expresión no problematizada de una comunidad ya existente, como por ejemplo la ideología de los pueblos. El Nosotros retórico se toma aquí en serio. El discurso cree ser el órgano de la universalidad. En la desgarrada sociedad del presente este pensamiento es, sobre todo en las cuestiones sociales, armonizante e ilusorio. El pensamiento crítico y su teoría se oponen a ambas formas de pensamiento. No es la función de un individuo aislado ni la de una universalidad de individuos. Antes bien, toma conscientemente como sujeto al individuo determinado en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, en su confrontación con una determinada clase, y por último en su entrelazamiento, mediada de este modo, con el todo social y con la naturaleza. Este sujeto no es un punto, como el Yo de la filosofía burguesa. Su exposición consiste en la construcción del presente histórico. Tampoco el sujeto pensante es el lugar en el que coinciden el saber y su objeto, y del que gracias a ello se pudiera obtener un saber absoluto. Esta ilusión, en la que vive el idealismo desde Descartes, es ideología en sentido estricto: la libertad limitada del individuo burgués aparece en la forma de la libertad perfecta y la autonomía. Pero el Yo, ya sea meramente pensante, ya

19. «Reflexión» / 1937: «repliegue».

actúe también de algún otro modo, tampoco está cierto de sí mismo en una sociedad opaca e inconsciente. En el pensamiento que versa sobre el hombre se escinden sujeto y objeto; su identidad aguarda en el futuro y no en el presente. El método que conduce a ella se puede llamar, en lenguaje cartesiano, clarificación, pero para el pensamiento realmente crítico ésta no significa sólo un proceso lógico, sino igualmente un proceso histórico concreto. En el curso de este proceso cambian tanto la estructura social en su totalidad como la relación del teórico con la sociedad en general, es decir, cambian el sujeto y la función del pensamiento. La aceptación de la inmutabilidad de las condiciones del sujeto, la teoría y el objeto distingue la concepción cartesiana de esta forma de lógica dialéctica.

Pero ¿cómo se relaciona el pensamiento crítico con la experiencia? Se dirá: «Si no debe limitarse a clasificar, sino también extraer de sí mismo los fines trascendentes a la tarea de clasificar y la dirección de ésta, entonces permanece siempre aislado en sí mismo, como en la filosofía idealista. Si no huye hacia fantasías utópicas, se hundirá en espejismos formalistas. El intento de establecer legítimamente fines prácticos mediante el pensamiento debe fracasar siempre. Si el pensamiento no se conforma con la función que se le asigna en la sociedad existente, si no practica la teoría en sentido tradicional, retrocede necesariamente a ilusiones superadas hace tiempo». Esta reflexión comete el error de entender el pensamiento en el modo de la disociación y la especialización (un modo, pues, espiritualista), tal como se realiza en las condiciones actuales de la división del trabajo. En la realidad social la actividad de representación nunca permanece aislada en sí misma, sino que desde siempre ha funcionado como un momento no independiente del proceso del trabajo, que tiene sus propias tendencias. Dicho proceso mantiene, acrecienta y desarrolla la vida humana mediante el movimiento antagónico de épocas y fuerzas de avance y retroceso. En las formas históricas de existencia de la sociedad, la abundancia de los bienes de consumo producidos en cada nivel alcanzado redundaba inmediatamente en beneficio de un pequeño grupo de hombres, y esta constitución de la vida aparecía también en el pensamiento, dejando su impronta en la filosofía y la religión. Sin embargo, desde el princi-

pio latía en las profundidades la aspiración a extender su disfrute a la mayoría; en todas las configuraciones finalísticas materiales de la organización social clasista, cada una de sus formas ha terminado mostrándose inadecuada. Los esclavos, los siervos y los burgueses se han sacudido el yugo. Esta aspiración también ha cobrado forma en las configuraciones culturales. Ahora bien, como en la historia moderna se exige de cada individuo que haga suyos los fines de la totalidad y los reconozca totalmente, existe la posibilidad de que la dirección que sigue el proceso social del trabajo sin una teoría determinada y como resultado de fuerzas dispares, proceso en cuyos puntos de inflexión era a veces decisiva la desesperación de las masas, sea asumida por la conciencia y convertida en un objetivo. El pensamiento no segrega esto a partir de sí mismo, más bien se percata de su propia función. Los hombres acceden con el curso de la historia al conocimiento de su obrar y conceptualizan con ello la contradicción que hay en su existencia. La economía burguesa dependía de que los individuos, procurando su propia felicidad, mantuviesen la vida de la sociedad. Pero en esta estructura se aloja una dinámica en virtud de la cual se produce finalmente una fantástica acumulación de poder en un lado, y una impotencia material e intelectual en el otro lado, en proporciones que recuerdan a las antiguas dinastías asiáticas. La fecundidad original de esta organización del proceso vital se transforma en infecundidad y entorpecimiento. Los hombres renuevan mediante su propio trabajo una realidad que los esclaviza cada vez más.[20]

No obstante existe una diferencia entre la teoría tradicional y la teoría crítica respecto de la función de la experiencia. Los puntos de vista que la teoría crítica extrae del análisis histórico como fines de la actividad humana, ante todo la idea de una organización social racional y que corresponda a la universalidad, son inmanentes al trabajo humano, aunque no estén presentes adecuadamente en la conciencia de los individuos o en la opinión pública. Hace falta un determinado interés[21] para percibir y conocer estas tendencias. La

20. «Cada vez más» / 1937: «cada vez más y los amenaza con todo tipo de miserias. La conciencia de esta oposición no procede de la fantasía, sino de la experiencia».

21. «Un determinado interés» / 1937: «una determinada dirección del interés».

enseñanza de Marx y Engels es que entre el proletariado[22] este interés se produce necesariamente. A causa de su situación en la sociedad moderna, el proletariado percibe la conexión entre un trabajo que proporciona a los hombres medios cada vez más poderosos para su lucha contra la naturaleza, y la renovación permanente de una organización social envejecida.[23] El desempleo, las crisis económicas, la militarización, los gobiernos terroristas y la situación general de las masas no se fundan[24] en las escasas posibilidades técnicas, como podía ser el caso en épocas anteriores, sino en las relaciones sociales en que tiene lugar la producción, inadecuadas al presente. La aplicación de la totalidad de los medios espirituales y físicos de dominación de la naturaleza se ve impedida por el hecho de que tales medios quedan, en las relaciones dominantes, en manos de intereses particulares opuestos entre sí. La producción no se orienta hacia la vida de lo universal a la vez que cuida de las aspiraciones de los individuos, sino que se orienta hacia las pretensiones de poder de los individuos y cuida también, si no hay otro remedio, la vida de lo universal. Esta situación es el resultado forzoso, dadas las actuales relaciones de propiedad, del principio progresista de que basta con que los individuos cuiden de sí mismos.

Pero tampoco la situación del proletariado ofrece en esta sociedad garantías de proporcionar un conocimiento correcto. Por más que el proletariado experimente en sí mismo el sinsentido como perpetuación e incremento de la miseria y la injusticia, sin embargo la diferenciación de su estructura social, promovida desde arriba, y el conflicto entre intereses personales y de clase, sólo superado excepcionalmente, impiden que esta conciencia se haga valer inmediatamente. En la superficie, el mundo parece ser de otro modo, también para el proletariado. Una posición que no fuese capaz de confrontar al proletariado con sus verdaderos intereses, y por tanto los de la sociedad en general, sino que se orientase por los pensamientos y opiniones de las masas, recaería en la servidumbre de lo existente. El intelectual que se limita a expresar con

22. «El proletariado»: «el proletariado, la clase inmediatamente productiva».

23. «Una organización social envejecida» / 1937: «una organización social envejecida que lo vuelve cada vez más miserable e impotente».

24. «No se fundan» / 1937: «no se fundan, como experimentan los productores en todo momento».

un gesto de veneración la fuerza creadora del proletariado y que se satisface en adaptarse a él y en mostrar su imagen idealizada, pasa por alto que cada vez que prescinde del esfuerzo teórico, el cual se ahorra gracias la pasividad de su pensamiento, y cada vez que elude un enfrentamiento con las masas al que circunstancialmente pudiera conducirle un pensamiento propio, hace a estas masas más ciegas y más débiles de lo que debieran ser. Su propio pensamiento pertenece a ellas como un elemento crítico y situado en la vanguardia de su desarrollo. El hecho de someterse a la situación psicológica de la clase que encarna la fuerza de transformación proporciona al intelectual un optimismo profesional, el confortable sentimiento de hallarse vinculado a un inmenso poder. Si este optimismo se tambalea en los períodos de las derrotas más duras, el intelectual se expone al riesgo de caer en un pesimismo social y un nihilismo tan profundos como exagerado era su optimismo. No soporta que precisamente el pensamiento más actual, más prometedor y que más profundamente abarca la situación histórica traiga consigo en determinados períodos el aislamiento de sus representantes y la exigencia de apoyarse sólo en uno mismo.[25]

Si la teoría crítica consistiese esencialmente en formular los sentimientos y representaciones correspondientes de una clase, no mostraría diferencia estructural alguna frente a las ciencias especializadas. Se trataría aquí de psicología social, de la descripción de contenidos psíquicos que fuesen típicos de determinados grupos sociales. La relación entre ser y conciencia es diferente en las diferentes clases de la sociedad. Si se las toma en serio y se las piensa hasta el final realmente como principios de la sociedad, las ideas mediante las que la burguesía explica su propio orden (el intercambio justo, la libre competencia, la armonía de intereses, etc.) muestran su contradicción interna y con ello su oposición a este mismo orden. La mera descripción de la autoconciencia burguesa no expresa, pues, la verdad acerca de esta clase. Tampoco la sistematización de los contenidos de conciencia del proletariado podría ofrecer una imagen verdadera de su existencia y de sus intereses. Sería una teoría tradicional con problemas particulares, y no la faceta inte-

25. «Uno mismo» / 1937: «uno mismo. Han olvidado la relación entre revolución e independencia».

lectual del proceso histórico de su emancipación. Esto es cierto incluso aunque queramos limitarnos a registrar y expresar las representaciones no ya del proletariado en general, sino de un sector avanzado como pudiera ser un partido o sus dirigentes. El registro y clasificación de hechos en el aparato conceptual más adecuado posible constituiría también en este caso la verdadera tarea, y la previsión de datos psicosociales futuros resultaría ser el fin último del teórico. Seguirían siendo cosas diferentes el pensamiento, la construcción de la teoría, y su objeto, el proletariado. Pero si el teórico y su actividad específica se consideran como una unidad dinámica con la clase dominada, de tal modo que la exposición de las contradicciones sociales aparece no sólo como una expresión de la situación histórica concreta sino igualmente como un factor estimulante y transformador, entonces su función queda puesta de manifiesto. El curso de la confrontación entre los sectores avanzados de una clase y los individuos que expresan la verdad acerca de ellos, así como la confrontación entre dichos sectores avanzados, incluyendo a los teóricos, y el resto de la clase, se debe entender como un proceso de interacción en el que la conciencia se desarrolla junto con sus fuerzas liberadoras, así como también se desarrollan sus fuerzas propulsoras, disciplinarias y agresivas.[26] La lucidez de la conciencia de clase se muestra en la posibilidad siempre abierta de una tensión entre el teórico y la clase a la que se dirige su pensamiento. La unidad de las fuerzas sociales de las que se espera la liberación es al mismo tiempo su diferencia (en el sentido de Hegel), existe sólo como un conflicto que amenaza permanentemente a los sujetos implicados en él. En la persona del teórico se manifiesta esto con toda claridad: su crítica es agresiva no sólo contra quienes hacen conscientemente apología de lo existente, sino igualmente contra las tendencias desviadas, conformistas o utópicas que surgen en sus propias filas.

La figura tradicional de la teoría, una de cuyas facetas abarca la lógica formal, es un momento del proceso de producción en su forma actual, caracterizado por la división del trabajo. Puesto que la sociedad tendrá que enfrentarse a la naturaleza también en épocas futuras, esta técnica intelectual no se tornará irrelevante, sino

26. «Agresivas» / 1937: «violentas».

que, por el contrario, se desarrollará tanto como sea posible. En cambio, la teoría como momento de una praxis que apunta a nuevas formas sociales no es un engranaje de un mecanismo en marcha. Aunque las victorias y las derrotas muestran una vaga analogía con la corroboración o el fracaso de las hipótesis científicas, el teórico crítico no tiene la tranquilidad de saber que éstas pertenecen a su disciplina. No se puede entonar a sí mismo el canto de alabanza que Poincaré entonó en honor del enriquecimiento que proporcionan las hipótesis que ha sido necesario rechazar.[27] La profesión del teórico crítico es la lucha, a la que pertenece su pensamiento, y no el pensamiento como algo independiente o que se pueda separar de la lucha. Es cierto que en su actividad intervienen muchos elementos teóricos en el sentido usual del término (tales como el conocimiento y el pronóstico de hechos relativamente aislados, la formulación de juicios científicos, el planteamiento de problemas, etc.), que difieren de los elementos de la teoría tradicional a causa de los intereses específicos del teórico crítico, pero que presentan la misma forma lógica. Lo que la teoría tradicional puede admitir sin más como existente (su función positiva en una sociedad en marcha; su relación, por supuesto mediata y opaca, con la satisfacción de necesidades generales; su participación en el proceso vital de la totalidad, constantemente renovado); todas estas exigencias, por las que la propia ciencia no se suele preocupar, puesto que se confirman y recompensan a través de la posición social del científico, quedan puestas en cuestión por el pensamiento crítico. El objetivo que este pensamiento aspira a alcanzar, la situación racional, se fundamenta en la penuria del presente. Pero con esta penuria no está dada todavía la imagen de su eliminación. La teoría que desarrolla dicha imagen no trabaja al servicio de la realidad ya existente; se limita a pronunciar su secreto. No importa la precisión con la que en todo momento se pongan de manifiesto los falseamientos y las confusiones, no importa que ningún error quede impune: la tendencia general de tal empresa, la actividad teórica misma, aunque parezca prometedora, no tiene de su parte la costumbre ni la sanción del sano entendimiento común. Por el contrario, las teorías que se acreditan (o no logran acredi-

27. Véase H. Poincaré, *op. cit.*, pág. 152.

tarse) en la construcción de máquinas, en las organizaciones militares o en exitosas piezas cinematográficas, e incluso cuando se practican con independencia de sus aplicaciones, como sucede con la física teórica, culminan en alguna forma claramente reconocible de consumo, que puede consistir simplemente en la alegría que provoca el virtuosismo en el manejo de signos matemáticos, mediante cuya compensación crematística pone de manifiesto la buena sociedad su sensibilidad hacia las cosas humanas.

En cambio, no hay ejemplos de cómo se habrá de consumir el futuro del que se ocupa el pensamiento crítico. Pese a todo, la idea de una sociedad futura como comunidad de hombres libres, tal como la hacen posible los medios técnicos de que disponemos, tiene un significado en el que debemos depositar nuestra confianza independientemente de todo cambio. Por ser la comprensión de que el desgarramiento y la irracionalidad se pueden eliminar, y de cómo es posible hacerlo, esta idea se reproduce permanentemente bajo las condiciones dominantes. Pero la realidad que esta idea juzga, las tendencias que pugnan por una sociedad racional, no se realizan más allá del pensamiento, mediante fuerzas externas a él, en cuyo producto el pensamiento fuese más tarde capaz de reconocerse como por casualidad, sino que el mismo sujeto que quiere abrir paso a esos hechos, a una realidad mejor, es también quien los concibe. La enigmática coincidencia entre pensamiento y ser, entre entendimiento y sensibilidad, entre las necesidades humanas y su satisfacción en la caótica economía de nuestro tiempo, coincidencia que en la época burguesa aparece como resultado del azar, se debe convertir, en el futuro, en la relación entre propósitos racionales y su realización. La lucha por el futuro ofrece un reflejo distorsionado de esta relación,[28] pues una voluntad referida a la configuración de la sociedad en su totalidad actúa conscientemente ya en la construcción de la teoría y la praxis que debe conducir a ella. En la organización y la comunidad de los luchadores se manifiesta algo de la libertad y la espontaneidad del futuro, a pesar de toda la disciplina fundada en la necesidad de triunfar. Allí donde la unidad de disciplina y espontaneidad desaparece, el movimiento se transforma en un asunto de su propia

28. «Esta relación» / 1937: «la coincidencia».

burocracia, en un espectáculo que pertenece ya al repertorio de la historia moderna.

Pero no es ninguna confirmación el hecho de que el futuro al que se aspira aliente ya en el presente. Los sistemas conceptuales del entendimiento ordenador, las categorías en las que lo inanimado y lo vivo, los fenómenos sociales, psicológicos y físicos son aprehendidos en común, la distribución de objetos y juicios en los diversos ámbitos particulares del saber, todo ello constituye el aparato conceptual que ha ido puliéndose y demostrando su eficacia en su relación con el proceso real del trabajo. Este mundo de conceptos constituye la conciencia universal, posee un fundamento al que pueden apelar sus defensores. También los intereses del pensamiento crítico son universales, pero no están universalmente reconocidos. Los conceptos que surgen bajo su influjo critican el presente. Las categorías marxianas de clase,[29] explotación, plusvalor, beneficio, depauperización o hundimiento son momentos de una[30] totalidad conceptual cuyo sentido no se debe buscar en la reproducción de la sociedad actual, sino en su transformación en la dirección de la justicia.[31] Por esta razón, y aunque la teoría crítica nunca procede arbitraria o azarosamente, el pensamiento dominante la considera subjetiva y especulativa, unilateral e inútil. Al enfrentarse a los usos de pensamiento dominantes que contribuyen a mantener el pasado y cuidan de los asuntos de un orden anticuado, al enfrentarse a los garantes de un mundo partidista, la teoría crítica causa la impresión de ser partidista e injusta ella misma.

Pero, ante todo, carece de rendimientos materiales que pueda exhibir. La transformación que la teoría crítica pretende realizar no se impone paulatinamente, de tal modo que su éxito, aunque lento, fuese no obstante continuo. El crecimiento del número de sus partidarios más o menos declarados, la influencia de algunos de ellos en los gobiernos, la autoridad de ciertos partidos políticos que están en buenas relaciones con la teoría, o que al menos no la proscriben, todo ello forma parte de las vicisitudes de la lucha por un nivel más elevado de convivencia humana, pero no es todavía

29. «Las categorías marxianas de clase,» / 1937: «Clase,».

30. «De una» / 1937: «de la».

31. «En su transformación en la dirección de la justicia» / 1937: «en su transformación».

el comienzo de ese nivel. Tales éxitos se pueden revelar posteriormente incluso como victorias meramente aparentes o como errores. Un procedimiento de fertilización en agricultura o la aplicación de una terapia médica pueden estar muy lejos de su eficacia ideal, y no obstante proporcionar algún rendimiento. Tal vez las teorías que subyacen a tales ensayos técnicos deben ser afinadas, revisadas o desechadas en relación con la praxis especial o con descubrimientos en otros ámbitos, de manera que se pueda ahorrar una cierta cantidad de trabajo necesario para obtener el producto, o que algunas enfermedades se puedan curar o mitigar.[32] Por el contrario, la teoría que aspira a la transformación de la totalidad social tiene como consecuencia inmediata el recrudecimiento de la lucha a la que está vinculada. Además, aunque las mejoras materiales debidas al fortalecimiento de la resistencia de determinados grupos se puedan remontar indirectamente a la teoría, éstos no son sectores de la sociedad de cuya expansión constante pueda surgir la nueva sociedad. Tales concepciones malentienden la diferencia fundamental que existe entre una totalidad social desgarrada, en la que el poder material e ideológico funciona en favor del mantenimiento de los privilegios, y una asociación de hombres libres en la que todos tienen las mismas posibilidades de desarrollarse. Esta idea se diferencia de la utopía abstracta[33] mediante la demostración de su posibilidad real a la vista del estado actual de las fuerzas productivas humanas. Pero, sólo cuando la idea se ha realizado, se puede decidir el número de tendencias que conducen a ella, las transiciones que se han alcanzado, o lo deseables y valiosos en sí mismos que sean los estadios previos tomados aisladamente (su significado histórico en relación con la idea). Este pensamiento tiene en común con la fantasía el que una imagen del futuro surgida, claro está, de la más profunda comprensión del presente determina ciertos pensamientos y acciones también en aquellos períodos en los que el curso de las cosas parece desviarse de dicha imagen y dar razones a favor de cualquier doctrina antes que a favor de la creencia en su cumplimiento. A este pensamiento no

32. Algo similar sucede con la economía y las técnicas financieras y su aprovechamiento en política económica.

33. «Utopía abstracta» / 1937: «utopía».

pertenece el elemento arbitrario y supuestamente independiente que caracteriza a la fantasía, sino la obstinación propia de ésta. En el seno de los grupos más avanzados, el teórico es quien debe implantar esta obstinación.[34] Tampoco en estas relaciones reina la armonía. Mientras el teórico de la clase dominante, tal vez al cabo de trabajosos comienzos, alcanza una posición relativamente segura, en las filas contrarias el teórico equivale a veces al enemigo y al traidor y otras veces al utopista ajeno al mundo, y la disputa acerca de ello ni siquiera se resuelve definitivamente después de su muerte. El significado histórico de su producción intelectual no habla por sí mismo; depende, más bien, de que los hombres hablen y actúen por ella. No pertenece a una figura histórica ya terminada.

La capacidad para realizar actos de pensamiento tales como se requieren en la vida social y en la ciencia ha sido desarrollada en los hombres por medio de una secular educación realista. Cualquier desviación conduce aquí al dolor, al fracaso y a la penalización. Esta actitud intelectual consiste esencialmente en que se conocen y, en ciertas circunstancias, se disponen de forma autónoma las condiciones para la aparición de un efecto que siempre aparece bajo los mismos supuestos. Hay una educación de la intuición a través de las experiencias[35] buenas y malas, y del experimento organizado. Se trata aquí de la autoconservación individual inmediata, y los hombres de la sociedad burguesa han tenido ocasión de desarrollar la capacidad de tal autoconservación. El conocimiento en este sentido tradicional, incluyendo todo tipo de experiencias, está contenido en la teoría y la praxis críticas. Pero falta la percepción concreta correspondiente a la transformación esencial a la que ambas aspiran, mientras dicha transformación no se haga realidad. Si bien la prueba del pastel es comerlo, aquí, en todo caso, aún no lo tenemos delante. La comparación con acontecimientos históricos semejantes sólo se puede aplicar de forma muy restringida. De ahí que el pensamiento constructivo desempeñe en la totalidad de esta teoría una función más significativa frente a la experiencia que en la vida del sano entendimiento co-

34. «Obstinación.» / 1937: «obstinación, y en el seno de las clases dominadas en general, son esos grupos avanzados los que, con su actividad, deben hacerlo».

35. «Experiencias» / 1937: «experiencias propias».

mún. He aquí una de las razones por las que ciertas personas que son capaces de obtener rendimientos de forma extremadamente eficaz en las disciplinas científicas particulares u otras ramas profesionales se muestran limitadas e incapaces, a pesar de toda su buena voluntad, en las cuestiones que conciernen a la totalidad social. En cambio, la gente que piensa «demasiado» fue considerada peligrosa en todas las épocas en las que las transformaciones sociales estuvieron a la orden del día. Este hecho conduce al problema de la relación de la *intelligentsia (Intelligenz)* con la sociedad en general.

El teórico cuya ocupación[36] consiste en acelerar un proceso que debe conducir a la sociedad sin injusticia se puede encontrar, como se ha dicho, en conflicto con opiniones que predominan, precisamente, en el proletariado.[37] Sin la posibilidad de este conflicto no haría falta la teoría; ésta recaería inmediatamente en quienes la necesitan. El conflicto no tiene que ver necesariamente con la situación individual de clase del teórico; no depende de la forma de sus[38] ingresos. Engels era un *businessman.* En sociología, que no extrae su concepto de las clases de la crítica de la economía sino de sus propias observaciones, no es la fuente de ingresos del teórico ni el contenido fáctico de su teoría lo que decide acerca de su posición social, sino el elemento formal de su formación cultural. La posibilidad de una perspectiva amplia, no la de los magnates industriales que conocen el mercado mundial y dirigen estados enteros entre bastidores, sino la de los profesores universitarios y los funcionarios medios, los médicos, los abogados, etc., debe conformar la *intelligentsia*, esto es, un estrato social especial, o incluso suprasocial. Aunque es tarea del teórico crítico reducir la tensión entre sus puntos de vista y la humanidad oprimida a la que dedica su pensamiento, la independencia respecto de las clases se convierte, en aquel concepto sociológico, en la característica esencial de la *intelligentsia*, en una especie de privilegio de la que ésta se enorgullece.[39] La neu-

36. «Cuya ocupación» / 1937: «cuya única ocupación».

37. «En el proletariado» / 1937: «entre los explotados».

38. «Sus» / 1937: «los».

39. El autor alude aquí y en el párrafo siguiente a la teoría de sociología del conocimiento de Karl Mannheim acerca de la situación y la forma de pensamiento específicas de la *intelligentsia* en la era burguesa. (*N. del ed. alemán*)

tralidad de esta categoría corresponde a la autocomprensión abstracta del científico. Esta sociología resume teóricamente el modo en que el saber se manifiesta en el consumo burgués del liberalismo: como un conocimiento utilizable en ciertas circunstancias, sin importar sobre qué verse dicho conocimiento. Marx y Mises, Lenin y Liefmann, Jaurès y Jevons, pertenecen a una misma categoría sociológica, si no se deja de lado a los políticos y, en el papel de posibles discípulos, se los contrapone a los politólogos, sociólogos y filósofos, considerados como los que saben. De éstos deben aprender los políticos a aplicar «tales o cuales medios», si adoptan «tal o cual posición»; deben aprender si su posicionamiento práctico se puede defender en general «con coherencia interna».[40] Se establece una división del trabajo entre los hombres que influyen sobre el curso de la historia en las luchas sociales y el analista sociológico que les asigna su lugar.

La teoría crítica contradice el concepto formal de espíritu que subyace a esta concepción de la *intelligentsia*. Para la teoría crítica existe sólo una verdad, y no se puede atribuir en el mismo sentido a cualquier otra teoría y praxis los predicados positivos de honradez y consecuencia interna, racionalidad, y aspiración a la paz, la libertad y la felicidad. No hay teoría de la sociedad (ni siquiera la de los sociólogos inductivistas) que no contenga intereses políticos, cuya verdad se debe determinar en la actividad histórica concreta, en lugar de hacerlo en una reflexión aparentemente neutral que, por su parte, no piensa ni actúa. Es completamente desconcertante que el intelectual se presente diciendo que se necesita un trabajo conceptual difícil, y que sólo él puede llevar a cabo, para escoger entre los objetivos y los métodos revolucionarios, liberales o fascistas. Desde hace décadas, la situación ya no es ésa. La vanguardia necesita la astucia en la lucha política, y no el adoctrinamiento académico acerca de su posición. En un momento en el que las propias fuerzas liberadoras de Europa están desorientadas y se intentan reagrupar de nuevo, en el que todo depende de matices en el seno de su propio movimiento, en el que la indiferencia (surgida de la derrota, la desesperación y la

40. Max Weber, «Wissenschaft als Beruf», en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1922, págs. 549 y sigs. (trad. cast.: *La ciencia como profesión*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992).

burocracia corrupta) hacia el contenido determinado amenaza con aniquilar toda espontaneidad, toda experiencia y todo conocimiento de las masas, pese al heroísmo de ciertos individuos, la concepción imparcial, y por tanto abstracta, de la *intelligentsia* supone una comprensión de los problemas que simplemente oculta las cuestiones decisivas. El espíritu es liberal. No soporta la coacción externa, la adaptación de sus resultados a la voluntad de ningún poder. Pero no se halla disociado de la vida de la sociedad, no flota por encima de ella. Por cuanto su objetivo es la autonomía, el dominio de los hombres sobre su propia vida y sobre la naturaleza, es capaz de reconocer esta tendencia como una fuerza efectiva en la historia. La constatación de esta tendencia parece neutral si se la considera aisladamente; pero como el espíritu no es capaz de reconocerla si carece de intereses, tampoco es capaz de convertirla en la conciencia general sin una lucha real. En este sentido, el espíritu no es liberal. Los esfuerzos intelectuales que carecen de una relación consciente con una praxis determinada y se ponen en marcha aquí o allá, haciendo ahora de esto su objeto, y luego aquello otro, en función de las cambiantes tareas académicas o de cualquier otro tipo cuyo fomento promete el éxito, pueden prestar servicios útiles a una u otra tendencia histórica, pero también pueden, siendo formalmente correctos (¡qué construcción teórica profundamente equivocada no sería finalmente capaz de cumplir la exigencia de corrección formal!), entorpecer y desviar el desarrollo espiritual. El concepto abstracto, fijado como categoría sociológica, de una *intelligentsia* que, además, debería tener funciones de misionera, pertenece por su propia estructura a la hipostación de las ciencias especializadas. La teoría crítica no está «arraigada», como la propaganda totalitaria, ni «flota libremente» como la *intelligentsia* liberal.

De las diferencias entre el pensamiento tradicional y el pensamiento crítico tocantes a su función resultan las diferencias de su estructura lógica. Los principios supremos de la teoría tradicional definen conceptos universales bajo los cuales se deben subsumir todos los hechos del ámbito de objetos de la teoría, como por ejemplo el concepto de proceso físico en física o el de acontecimiento orgánico en biología. En medio hay una jerarquía de géneros y especies entre las que existen por todas partes relaciones correspondientes de subordinación. Los hechos son casos singulares, ejemplares, o la en-

carnación de los géneros. No hay diferencias temporales entre las unidades del sistema. La electricidad no existe antes del campo eléctrico, ni, a la inversa, el campo antes de la electricidad, como tampoco el león en cuanto tal existe antes ni después del león particular. Si bien puede existir en el proceso individual de conocimiento una u otra de estas sucesiones temporales, en cualquier caso tales sucesiones no existen del lado de los objetos. La física ha renunciado a interpretar los rasgos más generales de los hechos como causas ocultas o como fuerzas alojadas en los hechos concretos y a hipostasiar estas relaciones lógicas, y sólo en la sociología domina aún la confusión. Cuando los géneros particulares se añaden al sistema o se adoptan cualesquiera otros cambios, esto no se interpreta usualmente en el sentido de que las definiciones son necesariamente demasiado fijas y se deben revelar inadecuadas, ya que o bien cambia la relación con el objeto, o bien lo hace el objeto mismo, sin perder por ello su identidad. Antes bien, los cambios se consideran como una carencia de nuestro conocimiento anterior o como la sustitución de unos fragmentos particulares del objeto por otros, al modo en que un mapa queda obsoleto porque los bosques son talados, porque aparecen nuevas ciudades o porque surgen nuevas fronteras. De esta manera se concibe también el desarrollo de la vida en la lógica discursiva o lógica del entendimiento. Para esta lógica, que este hombre sea ahora un niño y luego un adulto sólo puede significar que existe un núcleo fijo que permanece igual a sí mismo: «este hombre». A él se adhieren sucesivamente ambas propiedades, la infancia y la madurez. Para el positivismo, nada en absoluto permanece idéntico, sino que primero hay un niño, más tarde un adulto, y ambos son dos complejos diferentes de hechos. Esta lógica es incapaz de recoger el hecho de que un hombre cambie y sin embargo permanezca idéntico a sí mismo.

La teoría crítica de la sociedad comienza igualmente con determinaciones abstractas; por lo pronto trata la época contemporánea con la caracterización de una economía fundada en el intercambio.[41] Los conceptos que aparecen en Marx,[42] tales como

41. Para la estructura lógica de la crítica de la economía política, véase por ejemplo «Zum Problem der Wahrheit», en Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, págs. 311 y sigs., 316 y sigs.

42. «En Marx» / 1937: «en esta economía».

mercancía, valor y dinero, pueden funcionar como conceptos genéricos, por ejemplo cuando se juzgan las relaciones que se dan en la vida social concreta como relaciones de intercambio y se habla del carácter de mercancía de los bienes. Pero la teoría misma no se agota en poner en relación los conceptos con la realidad a través de hipótesis. El comienzo contiene ya el mecanismo en virtud del cual la sociedad burguesa no sucumbió inmediatamente a su principio anárquico, sino que se mantuvo con vida tras la abolición de las regulaciones feudales, del sistema de gremios o de la servidumbre. Se señala el efecto regulador del intercambio sobre el que se basa la economía burguesa. La concepción que aquí entra en juego del proceso entre sociedad y naturaleza, y la idea de una época unitaria de la sociedad, de su autoconservación, etc., surgen ya de un profundo análisis del proceso histórico, un análisis orientado además por el interés por el futuro. La relación de las primeras tramas conceptuales con el mundo de los hechos es esencialmente distinta de la de los géneros y los ejemplares. A causa de su dinámica, la relación de intercambio caracterizada mediante dichas tramas domina la realidad social, del mismo modo que el metabolismo domina en gran medida el organismo vegetal y animal. También en la teoría crítica hay que introducir elementos específicos con el fin de acceder desde esta estructura fundamental a una realidad más diferenciada. Pero esta introducción de determinaciones (piénsese, por ejemplo, en la existencia de cantidades de oro acumuladas, en la difusión en espacios de la sociedad aún precapitalistas,[43] en el comercio exterior) no tiene lugar mediante una simple deducción, como sucede en la teoría especializada y cerrada sobre sí misma, como en una cápsula. Sucede más bien que cada paso del razonamiento exige el conocimiento del hombre y la naturaleza que proporcionan las ciencias y la experiencia histórica. Esto se comprende por sí mismo en la teoría de la técnica industrial. Pero también en los desarrollos conceptuales que estamos exponiendo se aplica, en otras direcciones, el conocimiento diferenciado de las formas humanas de reacción. Por ejemplo, el principio de que los estratos más bajos de la sociedad son, en determinadas condiciones, también los que más hijos tienen, cumple una función

43. «Precapitalistas» / 1937: «feudales».

importante en la prueba de cómo la sociedad burguesa basada en el intercambio conduce necesariamente al capitalismo, con su ejército industrial de reserva[44] y sus crisis. Corresponde a las ciencias tradicionales la tarea de fundar psicológicamente este principio. La teoría crítica de la sociedad comienza, pues, con una idea del intercambio simple de mercancías determinada mediante conceptos relativamente generales; a continuación muestra (presuponiendo la totalidad del saber disponible, la aceptación de la materia de que la teoría se apropia tomándola de investigaciones propias y ajenas) cómo la economía de intercambio, en ciertas condiciones dadas que atañen tanto a los hombres como a las cosas (condiciones que, claro está, cambian también bajo la influencia de dicha economía, sin que se quiebren los propios principios de ésta, que expone la ciencia económica especializada) debe conducir necesariamente a ese recrudecimiento de las contradicciones sociales que en la época[45] histórica actual conduce a las guerras y a la revolución.

El sentido de la necesidad a la que nos referimos, como también el sentido del carácter abstracto de los conceptos, es al mismo tiempo semejante y diferente de los rasgos correspondientes de la teoría tradicional. En ambos tipos de teoría, el rigor de la deducción se basa en que ésta arroja luz sobre cómo la afirmación que atribuye ciertas determinaciones universales contiene la afirmación de atribución de ciertas relaciones fácticas. Si se trata de un proceso eléctrico, este o aquel acontecimiento deberán tener lugar porque al concepto de electricidad pertenecen estas o aquellas características. Dado que la teoría crítica de la sociedad desarrolla la situación actual partiendo del concepto de intercambio simple, contiene de hecho este tipo de necesidad, sólo que la forma de hipótesis general es relativamente insignificante. La teoría crítica no pone el énfasis en el hecho de que en todas partes donde domina el intercambio simple de mercancías se debe desarrollar el capitalismo, aunque esto sea verdadero, sino que enfatiza la derivación de esta sociedad real, que partiendo de Europa abarca la tierra entera y para la cual se afirma la validez de la teoría, a partir de la relación fundamental del intercambio en general. Mientras que los

44. «Ejército industrial de reserva» / 1937: «ejército de reserva».
45. «Época» / 1937: «situación».

juicios categóricos de las ciencias especializadas presentan en el fondo un carácter hipotético, y los juicios existenciales sólo se toleran (si se toleran en absoluto) en capítulos propios, en las partes descriptivas o prácticas[46] de la teoría, la teoría crítica de la sociedad es, como totalidad, un único juicio existencial desplegado. Este juicio afirma, formulado toscamente, que la forma fundamental de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la que se asienta la historia moderna, contiene en sí misma los antagonismos internos y externos de la época, los reproduce continuamente, cada vez con mayor crudeza, y tras un período de incremento, de despliegue de las fuerzas humanas, de emancipación del individuo; tras la expansión gigantesca del poder humano sobre la naturaleza, finalmente obstaculiza el desarrollo posterior y empuja a la humanidad a una nueva barbarie. Los pasos singulares del razonamiento de esta teoría son, al menos en su intención, tan rigurosos como la deducción en las teorías de las ciencias especializadas, pero cada uno de esos pasos es, en el caso de la teoría crítica, un momento de la constitución de aquel amplio juicio existencial. Las partes singulares se pueden transformar en juicios universales o juicios particulares hipotéticos y aplicarse en el sentido del concepto tradicional de teoría, como por ejemplo en la tesis de que al aumentar la productividad el capital se desvaloriza regularmente. En muchas partes de la teoría surgen de este modo ciertas proposiciones cuya relación con la realidad es difícil. Pues de la idea de que es verdadera la representación de un objeto unitario como totalidad, sólo en condiciones especiales se puede inferir hasta qué punto las partes singulares, disociadas de dicha representación, corresponden en su aislamiento a partes aisladas del objeto. El problema que surge tan pronto como las proposiciones parciales de la teoría crítica se han de aplicar a fenómenos únicos o repetibles de la sociedad actual atañe a la aptitud de la

46. Permítasenos una breve alusión a las relaciones que existen entre las formas de juicio y las épocas históricas. El juicio categórico es típico de la sociedad preburguesa: así son las cosas, el hombre no puede cambiar nada. Las formas hipotética y disyuntiva de juicio tienen su lugar propio especialmente en el mundo burgués: bajo ciertas circunstancias puede se producir este efecto, las cosas son o bien así o de otro modo. La teoría crítica declara: las cosas no tienen que ser necesariamente así, los hombres pueden transformar el ser, ahora están dadas las condiciones para ello.

teoría crítica para contribuir a los rendimientos del pensamiento tradicional, no a su propia verdad. La incapacidad de las ciencias especializadas, sobre todo de la economía contemporánea, de aprovechar la teoría crítica en la investigación de las cuestiones parciales de que ellas se ocupan, no se debe únicamente a ellas mismas ni a la teoría crítica, sino a su función específica en la realidad.

Así pues, también la teoría crítica, la teoría de oposición, deriva sus enunciados acerca de las condiciones reales partiendo de conceptos fundamentales universales, y con ello muestra que esas condiciones son necesarias. Pero si bien ambos tipos de estructuras teóricas son semejantes por lo que respecta a la necesidad en sentido lógico, aparece sin embargo una oposición tan pronto como se trata no simplemente de la necesidad lógica, sino de la necesidad objetiva, de la necesidad de los procesos fácticos. La afirmación del biólogo de que una planta se debe marchitar a causa de ciertos procesos inmanentes, o la afirmación de que ciertos procesos pertenecientes al organismo humano conducen necesariamente a su decadencia, dejan en suspenso la cuestión de si hay algo que pueda influir sobre el carácter de estos procesos o incluso transformarlos totalmente. Aunque se determine que una enfermedad tiene cura, sin embargo la circunstancia de si se pueden adoptar realmente medidas correspondientes, se contempla como una serie de acontecimientos externa a la cosa misma, perteneciente a la técnica y, por tanto, inesencial para la teoría misma. La necesidad que domina a la sociedad se podría considerar, en este sentido, como una necesidad biológica, y se podría poner en cuestión el carácter peculiar de la teoría crítica, ya que tanto en la biología como en otras ciencias naturales se construyen teóricamente los procesos singulares de forma similar a como sucede, según hemos expuesto más arriba, en la teoría crítica de la sociedad. El desarrollo de la sociedad se habría de entender como una cierta serie de acontecimientos para cuya exposición se recurre a los resultados de diversos ámbitos científicos, del mismo modo que un médico, por ejemplo, en el caso de una enfermedad, o un geólogo que investigue la prehistoria de la tierra, tienen que aplicar diversas ramas del saber. La sociedad aparece aquí como un individuo sobre el cual se juzga tomando como fundamento las teorías de las ciencias especializadas.

Pero por muchas que sean las analogías entre estos dos esfuerzos intelectuales, existe una diferencia decisiva por lo que respecta a la relación entre sujeto y objeto y, con ello, respecto de la necesidad del suceso sobre el que se juzga. El asunto con el que se relaciona el científico especialista permanece absolutamente intacto por parte de su propia teoría. Sujeto y objeto están rigurosamente separados, aun cuando se llegue a mostrar que en algún momento posterior el acontecimiento objetivo se verá influido por la intervención humana; la teoría ha de considerar también esta intervención como un hecho. El acontecimiento objetivo es trascendente a la teoría, y su independencia respecto de ella es esencial a la necesidad de ésta: el observador en cuanto tal no puede cambiar nada en el acontecimiento. Pero el comportamiento conscientemente crítico forma parte del desarrollo de la sociedad. La construcción del proceso histórico como un producto necesario de un mecanismo económico contiene al mismo tiempo la protesta, surgida de ese mismo mecanismo, contra este orden y la idea de la autodeterminación del género humano, es decir, la idea de una situación en la que los actos de los hombres ya no emanan de un mecanismo, sino de sus decisiones. El juicio acerca de la necesidad de los sucesos acontecidos hasta ahora implica aquí la lucha por transformarlos de necesidad ciega en necesidad con sentido. Pensar el objeto de la teoría separado de ésta falsea la imagen y conduce al quietismo o al conformismo. Cada una de las partes de la teoría presupone la crítica y la lucha contra lo existente en la dirección determinada por ella misma.

No sin fundamentos, aunque tampoco con toda razón, los teóricos del conocimiento que parten de la física han condenado la confusión de las causas con el efecto de las fuerzas, y finalmente han cambiado el concepto de causa por el de condición o el de función. Pues al pensamiento[47] que se limita a registrar lo que tiene delante se ofrecen siempre meras series de fenómenos, nunca las fuerzas y contrafuerzas, lo cual, por supuesto, no se debe a la naturaleza misma, sino a la esencia de ese pensamiento. Si se aplica este procedimiento a la sociedad, se obtienen la estadística y la sociología descriptiva, que pueden cobrar importancia para cual-

47. «Al pensamiento» / 1937: «a la contemplación».

quier fin, también para la teoría crítica. Para la ciencia tradicional es necesario todo, o bien no lo es nada en absoluto, en función de si por «necesidad» se entiende la independencia del observador, o bien la posibilidad de hacer pronósticos absolutamente ciertos. Pero si el sujeto no se aísla radicalmente, tampoco como sujeto pensante, de las luchas sociales en las que participa, si el sujeto no ve el conocimiento y la acción meramente como conceptos separados, entonces el concepto de necesidad tiene otro sentido. Mientras la necesidad, no dominada por el hombre, se opone a éste, es por una parte el reino de la naturaleza, que nunca desaparecerá del todo a pesar de todas las conquistas que aún están por hacer; y por otra parte es la impotencia que la sociedad ha mostrado hasta hoy para dirigir la lucha contra esta naturaleza en una organización consciente y conforme a fines. Aquí aludimos a las fuerzas y contrafuerzas. Ambos momentos del concepto de necesidad, que están relacionados entre sí, el poder de la naturaleza y la impotencia de los hombres, se basan en el esfuerzo que los hombres hacen por liberarse de la violencia de la naturaleza y de las formas de la vida social, del orden jurídico, político y cultural convertidas en cadenas. Pertenecen a la verdadera aspiración de una situación en la cual lo que los hombres quieren es también necesario, una situación en la que la necesidad de la cosa pasa a ser la de un acontecer racionalmente dominado. La aplicabilidad e incluso la comprensión de estos y otros conceptos del pensamiento crítico está vinculada a la actividad y el esfuerzo propios, a una voluntad en el sujeto cognoscente. Debe fracasar el intento de remediar la comprensión insuficiente de estas ideas y del modo de su concatenación aumentando simplemente su precisión lógica, o formulando definiciones aparentemente más exactas o incluso un «lenguaje unificado». No se trata aquí simplemente de una comprensión equivocada, sino de la oposición real de dos actitudes diferentes. En la teoría crítica, el concepto de necesidad es él mismo un concepto crítico; presupone el concepto de libertad, aunque no como concepto existente. La idea de una libertad que desde siempre está ahí, aunque los hombres estén encadenados; el concepto, pues, de una libertad meramente interior, pertenece al pensamiento idealista. El joven Fichte mostró con la máxima claridad la tendencia de esta idea no completamente falsa, pero sesgada: «Ahora estoy

completamente convencido de que la voluntad humana es libre y de que el fin de nuestra existencia no es la felicidad, sino sólo la dignidad de ser felices».[48] Se muestra aquí la mala identidad de las distintas posiciones y escuelas metafísicas radicales. La afirmación de la absoluta necesidad del acontecer significa en último término lo mismo que la afirmación de la libertad real en el presente: la resignación en la praxis.

La incapacidad de pensar la unidad de teoría y praxis y la restricción del concepto de necesidad a un acontecer fatalista se fundan, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, en la hipóstasis del dualismo cartesiano de pensamiento y ser. Éste es adecuado a la naturaleza, así como a la sociedad burguesa, en la medida en que ésta se asemeja a un mecanismo natural. La teoría que llega a ser un poder real, la autoconciencia de los sujetos de una gran revolución histórica, trasciende la mentalidad de la que es característico este dualismo. En la medida en que los científicos no sólo lo tienen en la cabeza, sino que se lo toman en serio, no pueden actuar autónomamente. Se conducen en la práctica, conforme a su propio pensamiento, sólo hacia donde los determina la urdimbre causal cerrada de la realidad, o son objeto de consideración, como unidades individuales, de magnitudes estadísticas en las que precisamente la unidad individual no desempeña ninguna función. Como seres racionales, son impotentes y están aislados. El reconocimiento de este hecho constituyó un paso hacia su superación,[49] pero sólo ingresa en la conciencia burguesa en forma metafísica, ahistórica. Domina el presente[50] como creencia en la inmutabilidad de la forma social. En su reflexión, los hombres se ven como meros espectadores, como participantes pasivos en un acontecer violento que tal vez se puede prever, pero que en cualquier caso no se puede dominar. Conocen la necesidad, pero no en el sentido de los acontecimientos que se provocan por la fuerza, sino en el de aquellos otros que se calculan de antemano con probabilidad. Allí donde se admite el entrelazamiento de voluntad y pensamiento, de intuición y acción, como sucede en algunas partes de

48. Johann Gottlieb Fichte, *Briefwechsel*, edición de H. Schulz, tomo I, Leipzig 1925, pág. 127.

49. «Superación» (*Aufhebung*) / 1937: «superación» (*Überwindung*).

50. «El presente» / 1937: «realmente el presente».

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
BIBLIOTECA

la más moderna sociología, esto sólo se interpreta bajo el aspecto de una complejidad del objeto, complejidad que hay que tener en cuenta. Hay que atribuir todas las teorías que aparecen a las tomas de posición prácticas y a los estratos sociales que están en relación con ellas. El sujeto se sustrae al asunto, no tiene otro interés[51] que la ciencia.

La hostilidad hacia lo teórico en general que hoy impera[52] en la vida pública, se dirige en realidad contra la actividad transformadora que está asociada al pensamiento crítico. Donde no prosiguen las actividades de constatar y ordenar en categorías tan neutrales como sea posible (es decir, indispensables para la praxis vital en su forma dada), surge de inmediato la oposición. A la inmensa mayoría de los dominados les frena el miedo de que el pensamiento teórico pueda hacer que parezca equivocada y superflua su adaptación a la realidad, tan trabajosamente lograda; y entre quienes se benefician de la situación se alza un recelo general contra toda forma de independencia intelectual. La tendencia a concebir la teoría como la antítesis de la positividad es tan fuerte que incluso la inocua teoría tradicional se ve a veces afectada por ella. La teoría en general cae en descrédito porque la forma de pensamiento más avanzada del presente es la teoría crítica y todo esfuerzo intelectual consecuente que se interese por el hombre desemboca en ella por su propio sentido. A cualquier otro enunciado científico que no se limite a exponer datos y hechos en las categorías más usuales y, en la medida de lo posible, en la forma más neutral, la forma matemática, se le acusa también de ser demasiado teórico. Pero esta actitud positivista no es necesariamente enemiga del progreso. Aunque en el antagonismo de las clases, agudizado en las últimas décadas, la dominación se deja cada vez más en manos del aparato real de poder, sin embargo la ideología constituye un factor aglutinante nada despreciable en el agrietado edificio social. En la consigna de atenerse a los hechos y abandonar toda forma de ilusión hay, aún hoy, algo parecido a una reacción contra la asociación de opresión y metafísica. Pero sería un error pasar por alto la diferencia esencial entre la Ilustración em-

51. «Interés» / 1937: «deseo».
52. «Impera» / 1937: «se expresa».

pirista del siglo XVIII y la de nuestro tiempo. En aquella época, una nueva sociedad ya se había desarrollado en el marco de la antigua. Era necesario liberar la economía burguesa, ya existente, de los obstáculos feudales, simplemente «dejarla ir». El pensamiento científico correspondiente necesitaba también sacudirse esencialmente los viejos vínculos dogmáticos, con el fin de recorrer el camino que ya había reconocido. Pero en el tránsito de la forma social presente a la futura, la humanidad se debe constituir por primera vez en sujeto consciente y determinar activamente sus propias formas de vida. Aunque hoy ya existen los elementos de la cultura futura, hace falta una reconstrucción consciente de las relaciones económicas. Por ello, la hostilidad indiferenciada contra la teoría supone hoy un obstáculo. Si no se avanza en el esfuerzo teórico que, en interés de una sociedad futura racionalmente organizada, ilumina críticamente la sociedad presente y construye su objeto echando mano de las teorías tradicionales formadas en las ciencias especializadas, se quitan las bases de la esperanza de mejorar en profundidad la existencia humana. La exigencia de positividad y subordinación, que amenaza con embotar la sensibilidad para la teoría también en los grupos más progresistas de la sociedad, atañe necesariamente no sólo a la teoría, sino también a la praxis de la liberación.

Las partes aisladas de la teoría que emprenden la tarea de deducir las complicadas relaciones del capitalismo liberal y finalmente del capitalismo de los monopolios partiendo del esquema de la economía simple de mercancías no se comportan de forma tan indiferente al tiempo como los pasos de un orden deductivo. Así como, en la escala de los organismos, la función de la digestión (importante también para el hombre) tiene lugar en estado puro, por así decirlo, en la especie de los celentéreos, así también hay formas históricas de la sociedad que, como mínimo, se aproximan a la economía simple de mercancías. Como ya hemos mostrado, el desarrollo conceptual se encuentra en una relación con el desarrollo histórico que se puede constatar, aunque no son paralelos. Pero la relación esencial de la teoría con su tiempo no descansa en la correspondencia de las partes singulares de la construcción con los períodos históricos (una doctrina en la que coinciden la *Fenomenología del espíritu* y la *Lógica* de Hegel, así

como *El Capital* de Marx, como testimonios de un mismo método), sino en la transformación permanente del juicio existencial teórico acerca de la sociedad, condicionado por su relación consciente con la praxis histórica. Esto no tiene nada que ver con el principio de poner «radicalmente en cuestión» de forma incesante todo contenido teórico determinado y comenzar una y otra vez desde el comienzo, principio mediante el cual la metafísica y la filosofía de la religión modernas han combatido toda formación consecuente de teorías. La teoría crítica no tiene hoy un contenido doctrinal y mañana otro. Sus transformaciones no condicionan un brusco giro hacia una nueva intuición, mientras la época no se transforme. La estabilidad de la teoría se debe a que en todo cambio de la sociedad permanece idéntica su estructura económica fundamental, la relación de clases en su forma más simple, y, con ella, también la idea de su superación. Los rasgos decisivos del contenido, determinados por estos elementos permanentes, no pueden cambiar antes del giro histórico. Por otra parte, la historia no permanecerá quieta hasta entonces. El desarrollo histórico de los antagonismos, desarrollo con el que el pensamiento crítico está comprometido, modifica la importancia de los momentos particulares del pensamiento, obliga a establecer distinciones y transforma el significado de los conocimientos de las ciencias especializadas para la teoría y la praxis críticas.

Veamos más de cerca lo que queremos decir tomando el concepto de la clase social que dispone de los medios de producción. Durante el período liberal la dominación económica estaba vinculada casi en todas partes a la propiedad jurídica de los medios de producción. La gran clase de los propietarios era la clase socialmente dirigente, y toda la cultura de aquella época se caracteriza por esta situación. La industria estaba todavía diferenciada en un gran número de empresas pequeñas (desde la perspectiva actual) e independientes. La dirección de la fábrica adecuada a este estadio del desarrollo técnico se ejercía por uno o varios propietarios o sus encargados, designados directamente por ellos. Con el rápido proceso de concentración y centralización del capital que, mediado por el despliegue de la técnica, ha tenido lugar en el último siglo, los propietarios jurídicos han sido apartados en buena medida de la dirección de las gigantescas empresas que se van formando y

que absorben sus fábricas, con lo que la dirección se autonomiza frente a los títulos jurídicos de propiedad. Aparecen los magnates industriales, los dirigentes de la economía. En muchos casos conservaron, al principio, la mayor parte de la propiedad de sus consorcios. Esta circunstancia se ha vuelto hoy inesencial, y aparecen poderosos directivos particulares que dominan sectores enteros de la industria y sólo poseen en propiedad una mínima parte de las fábricas que dirigen. Este proceso económico trae consigo un cambio en la función del aparato jurídico y político, y de las ideologías. Sin que haya cambiado en lo más mínimo la definición jurídica de la propiedad, los propietarios se tornan cada vez más impotentes frente a los directivos y sus equipos. La capacidad de disponer directamente de los medios de producción de las gigantescas empresas da a la dirección una superioridad tal que por regla general apenas se puede pensar en una victoria de sus oponentes, los propietarios, en el caso de que éstos promuevan un pleito contra la dirección a causa de cualesquiera diferencias de opinión. La influencia de la dirección, que en un principio sólo se relacionaba con instancias jurídicas y administrativas inferiores, acaba extendiéndose también a las instancias superiores, y por último al Estado y su organización de poder. El horizonte de los meros poseedores de títulos de propiedad es cada vez más estrecho, a causa de su separación de la producción real y de su pérdida de influencia; sus condiciones de vida y su comportamiento[53] son cada vez más impropios de una posición socialmente decisiva, y finalmente la parte de la propiedad que aún poseen, sin ser capaces de contribuir realmente a su incremento, se revela socialmente inútil y moralmente dudosa. En estrecha relación con estas y otras transformaciones, surgen las ideologías de la gran personalidad y de la diferencia entre capitalismo productivo y capitalismo parasitario. Pierde peso la idea de un derecho independiente frente a la generalidad y provisto de un contenido fijo. Del mismo sector que mantiene brutalmente el poder de disposición sobre los medios de producción, esta pieza central del orden social dominante, surgen doctrinas políticas según las cuales la propiedad improductiva y los ingresos parasitarios deberían desaparecer. Al reducirse el

53. «Su comportamiento» / 1937: «su personalidad».

círculo de quienes son realmente poderosos aumentan las posibilidades de la formación consciente de ideologías, del establecimiento de una doble verdad en la que se reserva el saber a los *insiders* mientras que se reserva al pueblo una versión distinta, y se extiende el cinismo contra la verdad y el pensamiento en general. Al final del proceso aguarda una sociedad dominada ya no por propietarios independientes, sino por las camarillas de los dirigentes industriales y políticos.

Estas transformaciones no dejan intacta la estructura de la teoría crítica. Por supuesto, la teoría crítica no sucumbe a la ilusión, cuidadosamente fomentada en las ciencias sociales, de que la propiedad y el beneficio ya no desempeñan una función decisiva. Por una parte, la teoría crítica siempre supo que las relaciones jurídicas no son la esencia, sino la superficie del estado de cosas de la sociedad, y sabe que la capacidad de disponer de los hombres y las cosas pertenece a un grupo particular de la sociedad que compite con otros grupos de poder económicos; una competencia que es menor en el interior de los países, pero tanto más encarnizada a escala mundial. El beneficio procede de las mismas fuentes sociales y se debe incrementar, en último término, mediante los mismos métodos que hasta ahora se han empleado. Por otra parte, a la teoría le parece que con la eliminación de todo derecho que posea un contenido determinado, eliminación condicionada por la concentración del poder económico y que se consuma en las condiciones de los estados autoritarios, desaparece, junto con la ideología, un factor cultural que en modo alguno tiene sólo un aspecto negativo, sino que también tiene otro positivo. Al considerar estas transformaciones de la estructura interna de la clase de los empresarios, aparecen diferencias en otros conceptos de la teoría crítica. La dependencia de la cultura respecto de las relaciones sociales se debe transformar junto con éstas hasta en sus detalles, si es cierto que la sociedad es un todo. En el período liberal las convicciones políticas y morales de los individuos también se podían derivar de su situación económica. La valoración del carácter sincero, del cumplimiento de la propia palabra, de la autonomía del juicio, etc., son el resultado de una sociedad de sujetos económicos relativamente independientes que se relacionan entre sí mediante contratos. Pero esta independencia estaba muy mediada psicológicamente, y la

propia moral adquirió, a consecuencia de su función en el individuo, una especie de fijeza. (La verdad de que la dependencia de la economía dominaba también esta moral se ha puesto de manifiesto, por supuesto, al desvanecerse la libertad de conciencia tan pronto como, en nuestros días, peligran las posiciones económicas de la burguesía liberal.) Pero esa relativa independencia del individuo también ha terminado en las condiciones del capitalismo monopolista. El individuo ya no tiene pensamientos propios. El contenido de la fe de masas en la que nadie cree realmente es un producto inmediato de las burocracias que dominan la economía y el Estado, y sus partidarios sólo persiguen, en secreto, sus intereses atomizados, y por tanto no verdaderos; actúan como meras funciones del mecanismo económico. Por ello ha cambiado el concepto de dependencia de lo cultural respecto de lo económico. Tras la aniquilación del individuo típico, este concepto se debe entender en un sentido más vulgarmente materialista que antes. Las explicaciones de fenómenos sociales se hacen más simples y a la vez más complejas. Más simples, porque lo económico determina a los hombres más inmediata y conscientemente, y van desapareciendo la resistencia y sustancialidad relativas de las esferas de la cultura; más complejas, porque el dinamismo económico desbocado, que rebaja a la mayoría de los individuos al rango de meros medios suyos, produce a un ritmo vertiginoso formas y fatalidades siempre nuevas. Incluso las partes más avanzadas de la sociedad se desaniman, vencidas por la perplejidad general. También la verdad está vinculada, en su existencia, a constelaciones de la realidad. En la Francia del siglo XVIII tenía detrás de sí a una burguesía ya desarrollada económicamente. En las condiciones del capitalismo tardío,[54] y dada la impotencia de los trabajadores frente a los aparatos de opresión de los Estados autoritarios, la verdad se ha refugiado en grupos asombrosamente pequeños que, diezmados por el terror, tienen poco tiempo para afinar la teoría. Los charlatanes se benefician de ello, y la situación intelectual general de las masas retrocede rápidamente.

Lo anterior debería dejar claro que la constante revolución de las condiciones sociales que resulta inmediatamente de los de-

54. «Capitalismo tardío» / 1937: «capitalismo monopolista».

sarrollos económicos y se expresa en primer término en la construcción de la clase dominante no afecta sólo a ciertas ramas particulares de la cultura, sino también al sentido de la dependencia de ésta respecto de la economía y, con ello, a los conceptos decisivos de toda esta teoría. La influencia del desarrollo social sobre la estructura de la teoría forma parte los propios contenidos doctrinales de ésta. Por consiguiente, los nuevos contenidos no se añaden mecánicamente a las partes ya dadas. Puesto que la teoría constituye un todo unitario que sólo adquiere su significado propio en su relación con la situación del presente, se encuentra inmersa en una evolución que, claro está, no supera (*aufhebt*) sus fundamentos, como tampoco la esencia del objeto que la teoría refleja, la sociedad actual, se convierte en otra a causa de sus últimas transformaciones. Sin embargo, incluso los conceptos aparentemente más alejados quedan implicados en el proceso. En esta peculiaridad se fundan primordialmente las dificultades lógicas que el entendimiento descubre en todo pensamiento que refleje un todo vivo. Aparecen contradicciones cuando se extraen de la teoría los conceptos y juicios particulares y se los compara con los conceptos y juicios aislados procedentes de una concepción anterior. Esto es cierto tanto para las fases de desarrollo histórico de la teoría como un todo, como para los distintos niveles lógicos dentro de ella. En el concepto de empresa y de empresario subsiste, pese a toda identidad, una diferencia que depende de si el concepto procede de la exposición de la primera forma de la economía burguesa o bien de la teoría del capitalismo desarrollado, y también de si procede de la crítica de la economía política del siglo XIX, la de los fabricantes liberales, o de la del siglo XX, que tiene a la vista a los monopolistas. La concepción del empresario se ve sometida a un desarrollo, como le sucede al empresario mismo. Las contradicciones de las partes de la teoría tomadas aisladamente no proceden de errores o de definiciones descuidadas, sino del hecho de que la teoría tiene un objeto que cambia históricamente y, sin embargo, sigue siendo uno a través de todas sus modificaciones fragmentarias. La teoría no acumula hipótesis acerca del curso de procesos particulares de la sociedad, sino que construye la imagen del todo que se va desenvolviendo, el juicio existencial que la historia contiene implícitamente. Lo que el empresario, o incluso el hombre burgués en

general, ha sido en el pasado (por ejemplo, el hecho de que su carácter contenga, junto con los rasgos racionalistas, los rasgos irracionalistas que actualmente prevalecen en los movimientos de masas de las clases medias) se remonta a la situación económica originaria de la burguesía y se funda en los conceptos básicos de la teoría. Pero este origen mismo se revela por primera vez, en esta forma diferenciada, en las luchas del presente, y no sólo porque la burguesía experimenta actualmente ciertas transformaciones, sino también porque en relación con ello los intereses y la atención del sujeto teórico hacen que el acento recaiga en otros aspectos. Ahora bien, la clasificación y yuxtaposición de los diversos tipos de dependencia, de mercancías, de clases, de empresarios, etc., tal como aparecen en las fases lógicas e históricas de la teoría, responden quizás a un interés sistemático y no son completamente inútiles. Pero como en último término el sentido sólo se aclara en relación con la totalidad de la construcción conceptual, que siempre se tiene que adaptar a nuevas situaciones, tales sistemas de especies y subespecies, de definiciones y especificaciones de conceptos tomados de la teoría crítica no suelen poseer siquiera el valor de los inventarios conceptuales de otras ciencias especializadas, los cuales, al menos, se emplean en la praxis relativamente uniforme de la vida cotidiana. Convertir la teoría crítica de la sociedad en sociología es, en fin, un empeño problemático.

La cuestión, a la que hemos aludido, de la relación entre el pensamiento y el tiempo presenta, claro está, una dificultad especial. Pues es imposible hablar en sentido propio de cambios en una teoría verdadera. La expresión de tales cambios presupone más bien una teoría afectada por el mismo problema. Nadie se puede convertir en otro sujeto distinto del sujeto del momento histórico. En rigor, sólo tiene sentido hablar de la constancia o la mutabilidad de la verdad si se hace con intención polémica, enfrentándose a la aceptación de un sujeto absoluto, suprahistórico, o a la idea de que los sujetos son intercambiables, como si de verdad se pudiera salir del momento histórico presente y trasladarse a voluntad a cualquier otro. No vamos a ocuparnos aquí de hasta qué punto esto es posible y hasta qué punto es imposible. En todo caso es incompatible con la teoría crítica la creencia idealista de que ella expone algo que trasciende a los hombres y tiene un crecimiento.

Los documentos tienen una historia, pero la teoría no tiene un destino. Las ideas de que ciertos momentos se han añadido a ella, o de que en el futuro se tendrá que adaptar a nuevas situaciones sin que cambie su contenido teórico esencial, pertenecen a la teoría tal como existe hoy, y tal como hoy intenta determinar la praxis. Los hombres que la conciben, lo hacen como un todo y actúan de acuerdo con ese todo. El aumento constante de una verdad independiente de los sujetos, la confianza en el progreso de las ciencias, sólo se puede referir, en su validez limitada, a aquella función del saber que seguirá siendo necesaria en una sociedad futura: el dominio de la naturaleza. Por supuesto, también este saber pertenece a la totalidad social existente. Pero el supuesto de las afirmaciones acerca de su duración o su transformación, es decir, el progreso de la producción y reproducción económicas en la forma conocida, tiene aquí hasta cierto punto el mismo significado que la idea de la intercambiabilidad de los sujetos. El hecho de que la sociedad esté escindida en clases no impide la identificación de los sujetos humanos. Aquí el saber es una cosa que una generación transmite a otra; mientras tengan que vivir, necesitarán de ella. También a este respecto puede estar tranquilo el científico tradicional.

En cambio, la construcción de la sociedad según la imagen de una transformación radical, que en modo alguno ha superado todavía la prueba de su posibilidad real, carece de la ventaja de ser común a muchos sujetos. La aspiración a una situación sin explotación ni opresión, en la que exista realmente un sujeto omniabarcante, es decir, la humanidad autoconsciente, y en la que se pueda hablar de una formación unitaria de teorías y de un pensamiento que trascienda a los individuos, esta aspiración no es todavía su realización. La transmisión más estricta posible de la teoría crítica es, claro está, una condición de su éxito histórico, pero no se realiza sobre el fundamento fijo de una praxis perfectamente pulida, y de modos fijos de comportamiento, sino por medio del interés en el cambio, un interés que se reproduce necesariamente ante la injusticia dominante, pero que debe cobrar forma y orientarse por la propia teoría, al mismo tiempo que revierte sobre ella. El círculo de los portadores de esta tradición no se limita y renueva mediante regularidades orgánicas o sociológicas. No se constituye ni mantiene su cohesión por medio de ninguna herencia biológica o tes-

tamentaria, sino a través del conocimiento vinculante, y éste garantiza la comunidad presente, no la futura. A pesar de portar el sello de todos los criterios lógicos, la teoría crítica carece de confirmación hasta el final de la época, confirmación que se alcanza con la victoria. Hasta entonces continúa la lucha por su comprensión y aplicación correctas. La versión de que tiene de su parte a la mayoría y el aparato de la propaganda no por ello es la mejor. Antes del vuelco histórico universal, la verdad puede estar en unidades numéricamente pequeñas. La historia enseña que tales grupos proscritos, apenas tenidos en cuenta incluso por los sectores críticos de la sociedad, pero que jamás se desvían de su camino, pueden tomar la delantera en el momento decisivo en razón de su comprensión más profunda. Hoy, cuando todo el poder de lo existente nos impele al abandono de toda cultura y a la barbarie más oscura, el círculo de la solidaridad real es, de todos modos, bastante estrecho. Por supuesto, sus detractores, los señores de este período de decadencia, no tienen lealtad ni solidaridad. Tales conceptos constituyen momentos de la teoría y la praxis correctas. Disociados de éstas, su significado cambia, como todas las partes de una urdimbre viva. Es verdad que, por ejemplo, en el seno de una banda de ladrones se pueden desarrollar los rasgos positivos de una comunidad humana, pero esta posibilidad denuncia permanentemente una carencia en esa sociedad mayor en cuyo seno existen las bandas de ladrones. En una sociedad injusta, los criminales no deben ser necesariamente minusvalorados como seres humanos, mientras que en una sociedad enteramente justa serían al mismo tiempo inhumanos. Sólo en el contexto total cobran su sentido correcto los juicios aislados acerca de lo humano.

No hay criterios generales para la teoría crítica como un todo; pues tales criterios se basan siempre en la repetición de sucesos y, por tanto, en una totalidad que se reproduce a sí misma. Como tampoco existe una clase social a cuya aprobación podamos atenernos. La conciencia de cualquier estrato social se puede haber estrechado y corrompido ideológicamente en las condiciones actuales, por mucho que, dada su situación, dicha conciencia esté destinada a la verdad. Pese a su comprensión profunda de cada uno de los pasos y a la coincidencia de sus elementos con las teorías tradicionales más avanzadas, la teoría crítica no tiene de su parte

otra instancia específica que el interés, vinculado a ella misma, en la supresión de la injusticia social.[55] Esta formulación negativa es, en expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de razón. En un período histórico como el nuestro, la verdadera teoría no es tanto afirmativa como crítica, del mismo modo que la acción conforme a ella no puede ser «productiva». El futuro de la humanidad depende hoy de la existencia de la actitud crítica, que naturalmente entraña elementos de la teoría tradicional y de esta cultura moribunda en general. Una ciencia que, con presuntuosa autosuficiencia, considera la configuración de la praxis a la que pertenece y sirve simplemente como lo que queda más allá de ella, y que se conforma con la separación de pensamiento y acción, ha renunciado ya a la humanidad. El rasgo más sobresaliente de la actividad del pensamiento consiste en determinar por sí misma qué debe hacer la teoría, para qué debe servir, y no sólo en algunas de sus partes, sino en su totalidad. Por ello su propia esencia la remite al cambio histórico, a la instauración de una situación de justicia entre los hombres.[56] Hoy la oposición entre individuo y sociedad se hace cada día más profunda en nombre del «espíritu social» y la «comunidad popular».[57] La autocomprensión de la ciencia se hace cada vez más abstracta. El conformismo del pensamiento, la insistencia en que se trata de una profesión fija, de un ámbito cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensamiento.

55. «De la injusticia social» / 1937: «de la dominación de clase».
56. «Remite... hombres» / 1937: «la impulsa al cambio histórico».
57. «Del "espíritu social" y la "comunidad popular"» / 1937: «del espíritu social y la comunidad popular».

II
APÉNDICE (1937)[58]

En mi ensayo he dado cuenta de la diferencia entre dos modos de conocimiento: uno fue fundado en el *Discours de la méthode*,[59] el otro en la crítica marxiana[60] de la economía política. La teoría en su sentido tradicional, fundada por Descartes, y tal como alienta por todas partes en el funcionamiento de las ciencias especializadas, organiza la experiencia en función de interrogantes que surgen con[61] la reproducción de la vida dentro del marco de la sociedad actual. Los sistemas de las distintas disciplinas contienen los conocimientos de un modo que los hace aprovechables en las circunstancias dadas en tantas ocasiones como sea posible. La teoría considera externos a ella misma el origen social de los problemas, las situaciones reales en las que se necesita la ciencia o los fines para los que ésta se aplica. La teoría crítica de la sociedad, en cambio, tiene por objeto a los hombres en tanto que productores de todas sus formas históricas de vida. Las condiciones de la realidad de las que parte la ciencia no aparecen a la teoría crítica como datos que simplemente hubiera que constatar y calcular de antemano según las leyes de la probabilidad. Lo que está dado en cada caso no depende únicamente de la naturaleza, sino también del poder que tenga el hombre sobre ella. Los objetos y el tipo de percepción, el planteamiento de los problemas y el sentido de las

58. Este apéndice fue publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, cuaderno 3, junto con una contribución de Herbert Marcuse que llevaba por título «Philosophie und Kritische Theorie». El ensayo de Marcuse fue reeditado posteriormente en *Kultur und Gesellschaft*, I, Francfort del Meno, 1965, págs. 102 y sigs. (trad. cast.: «Filosofía y teoría crítica», en *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1978) (*N. del ed. alemán*).

59. «*Discours de la méthode*» / 1937: «*Discours de la méthode*, el aniversario de cuya publicación conmemoramos este año».

60. «Crítica marxiana» / 1937: «crítica».

61. «Con» / 1937: «en relación con».

respuestas ponen de manifiesto la actividad humana y el grado de su poder.

En lo tocante a la relación que mantiene con la producción humana el material de hechos aparentemente últimos a que se debe atener el investigador, la teoría crítica de la sociedad coincide con el idealismo alemán. Desde Kant, esta filosofía ha hecho valer este momento dinámico contra el culto a los hechos y contra el conformismo social vinculado a éste. «Tal como [...] sucede en la matemática», dice Fichte,[62] «así sucede también en toda la cosmovisión; la única diferencia es que en la construcción del mundo no se es consciente del propio construir, pues éste es necesario y no sucede con libertad.» Este pensamiento fue generalmente compartido en el idealismo alemán. Pero para el idealismo la actividad que se manifiesta en el material dado era una actividad espiritual, pertenecía a la conciencia supraempírica en sí, al Yo absoluto, al espíritu, y la superación del lado ciego de esa actividad, de su lado inconsciente e irracional, correspondía en principio al interior de la persona, a la disposición moral. Por el contrario, para la concepción materialista esa actividad fundamental es el trabajo social, cuya forma, la división de clases, imprime su sello en todos los modos humanos de reacción, incluida la teoría. El afianzamiento racional de los procesos en los que se constituyen el conocimiento y su objeto, su sometimiento al control de la conciencia, no discurre, pues, en una esfera puramente espiritual, sino que coincide en la realidad con la lucha por establecer determinadas formas de vida. Mientras que el surgimiento de teorías en sentido tradicional constituye una profesión delimitada en la sociedad dada frente a otras actividades, teóricas o de otro tipo, y no necesita saber nada de las tendencias y objetivos históricos con los que tal negocio está entrelazado, la teoría crítica persigue de forma plenamente consciente, en la formación de sus categorías y en todas las fases de su desarrollo, el interés en la organización racional de la actividad humana, interés cuya aclaración y legitimación también le compete a ella. Pues a la teoría crítica no sólo le interesan los fines tal como están trazados por

62. Johann Gottlieb Fichte, «Logik und Metaphysik», en: *Nachgelassene Schriften*, tomo II, Berlín, 1937, pág. 47.

las formas de vida existentes, sino que le interesan los hombres con todas sus posibilidades.

De este modo, la teoría crítica preserva el legado no ya del idealismo alemán, sino de la filosofía en general. No es una hipótesis de investigación que demuestre su utilidad en la industria dominante, sino un momento indispensable del esfuerzo histórico por construir un mundo que satisfaga las necesidades y corresponda a las fuerzas de los hombres. En toda interacción entre la teoría crítica y las ciencias especializadas, de cuyo progreso ha de recibir orientación permanente y sobre las cuales ejerce desde hace décadas[63] una influencia liberadora y estimulante, la teoría crítica no apunta en modo alguno simplemente a la ampliación del saber en cuanto tal, sino a emancipar a los hombres de las relaciones (verhältnisse) que los esclavizan. En este aspecto corresponde la teoría crítica a la filosofía griega, no tanto en el período helenístico de resignación cuanto en su florecimiento con Platón y Aristóteles. Mientras que los estoicos y los epicúreos, después del fracaso de los proyectos políticos de aquellos dos filósofos, se retiraron a la enseñanza de prácticas individualistas, la nueva filosofía dialéctica ha retenido el conocimiento de que el libre desarrollo de los individuos depende de la constitución racional de la sociedad. Explorando los fundamentos de la situación actual, se convirtió en crítica de la economía.

Pero la crítica no es idéntica a su objeto. A partir de la filosofía no ha cristalizado algo así como una doctrina económica. Las curvas de la economía matemática de nuestros días son tan incapaces de mantener la relación con lo esencial como la filosofía académica positivista o existencialista. Los conceptos de aquella disciplina han perdido la relación con las condiciones fundamentales de nuestra época. Si bien la investigación rigurosa ha exigido desde siempre el aislamiento de estructuras, hoy el hilo conductor de la investigación ya no es, como en la obra de Adam Smith, un interés histórico consciente, capaz de impulsar la investigación; ha desaparecido la pertenencia de los análisis modernos a alguna totalidad de conocimiento que tenga como objetivo la historia real. Se deja a otros, o a alguna época futura, o al azar, la tarea de es-

63. «Desde hace décadas» / 1937: «desde hace setenta años».

tablecer la relación con la realidad o con cualesquiera fines. Mientras haya demanda y reconocimiento social para ellas, las ciencias no se inquietan por esas cuestiones, o las dejan al cuidado de otras disciplinas, por ejemplo la sociología o la filosofía académica, las cuales, por su parte, hacen lo mismo que las ciencias. De este modo las fuerzas decisivas de la sociedad, el poder de turno, ven confirmados tácitamente su sentido y su valor por las propias ciencias, erigidas en jueces, al tiempo que se declara la impotencia del conocimiento.

En cambio, a diferencia del funcionamiento de las ciencias especializadas, la teoría crítica de la sociedad ha seguido siendo filosófica incluso como crítica de la economía. Su contenido constituye la inversión en su contrario de los conceptos que dominan la economía: la inversión del intercambio justo en la profundización de la injusticia social, de la economía libre en la dominación del monopolio, del trabajo productivo en la consolidación de relaciones que entorpecen la producción, de la conservación de la vida de la sociedad en el hundimiento de los pueblos en la miseria. Se trata aquí no tanto de lo que permanece igual, cuanto del movimiento histórico de la época que debe concluir. *El Capital* no es menos exacto en sus análisis que la economía que critica, pero el motivo que lo impulsa hasta en los más sutiles cálculos de procesos aislados, que se repiten periódicamente, sigue siendo el conocimiento del curso histórico de la totalidad. Lo que marca la diferencia con las consideraciones puramente científicas es la atención a las tendencias de la sociedad en su totalidad, decisiva incluso en las más abstractas consideraciones lógicas y económicas, y no un objeto filosófico especial.

El carácter filosófico de la teoría crítica no se contrapone únicamente a la economía, sino también al economismo en la praxis. La lucha contra las ilusiones armonizantes del liberalismo, el descubrimiento de las contradicciones que habitan en su seno y del carácter abstracto de su concepto de libertad, se toman al pie de la letra en los más diversos lugares del mundo y se retuercen hasta convertirlos en frases reaccionarias. Que la economía debería servir a los hombres, en lugar de dominarlos, lo llevan en los labios precisamente quienes desde siempre han querido entender por economía simplemente a sus propios clientes. Se glorifica la totalidad y la comunidad allí donde ni siquiera se pueden pensar estos con-

ceptos sin oponerlos al individuo de forma excluyente, es decir, donde no es posible pensarlos simplemente en su sentido propio; se identifican con el orden podrido que se defiende. En el concepto de «egoísmo sagrado» y del interés vital de la quimérica «comunidad popular»[64] se confunde el interés de los hombres reales por un desarrollo sin obstáculos y una existencia feliz, con el hambre de poder de los grupos dominantes. El materialismo vulgar de la mala praxis que el materialismo dialéctico critica se ha convertido en la verdadera religión de nuestra época, bajo una capa de vacías frases idealistas cuya transparencia constituye su mayor atractivo para sus partidarios más leales.[65] Cuando el pensamiento especializado, con diligente conformismo, rechaza toda vinculación interna con los llamados juicios de valor y lleva a cabo con irreprochable limpieza la separación entre el conocimiento y la toma de posición práctica, el nihilismo de quienes detentan el poder en la realidad adquiere con esa falta de ilusión una sinceridad brutal. Para este nihilismo, los juicios de valor están bien para la poesía nacional o para pronunciarlos ante los tribunales del pueblo, pero no, en todo caso, ante la instancia del pensamiento. Por el contrario, la teoría crítica, cuyo objetivo es la felicidad de todos los hombres, no se aviene bien con la perpetuación de la miseria, a diferencia de los servidores científicos de los Estados autoritarios. La intuición de la razón por sí misma, que para la filosofía antigua constituía el nivel más alto de la felicidad, se ha convertido, en el pensamiento moderno, en el concepto materialista de la sociedad libre que se determina a sí misma; el resto de idealismo que aún queda en este concepto consiste en que las posibilidades del hombre son otras que ser absorbido por lo existente, otras que la acumulación de poder y beneficio.

64. «"Egoísmo sagrado"... "comunidad popular"» / 1937: «egoísmo sagrado... comunidad popular».

65. La forma y el contenido de la fe no son indiferentes entre sí. Lo que se cree revierte sobre el acto de tener por verdadero. Los contenidos de la ideología del pueblo, que van en contra de la posición del espíritu en el mundo industrial, no ingresan en la conciencia del mismo modo en que lo hace una verdad. Incluso los más fervorosos alimentan esta ideología sólo en el pensamiento superficial, y todos saben, en realidad, de qué se trata. Cuando los oyentes comprenden que el orador no cree lo que está diciendo, el poder de éste se fortalece. Disfrutan en su maldad. Pero, por supuesto, cuando las circunstancias empeoran mucho, esta comunidad no resiste.

Como algunos momentos particulares de la teoría crítica aparecen, con un sentido deformado, en la teoría y la praxis contrarias, la confusión se ha extendido incluso entre sus defensores desde la derrota de todos los esfuerzos progresistas en los países altamente desarrollados de Europa. La superación (*Aufhebung*) de las condiciones sociales que frenan hoy el progreso es realmente el próximo objetivo histórico. Pero la superación es un concepto dialéctico. La expropiación de la propiedad individual y su conversión en propiedad del Estado, la expansión de la industria e incluso la satisfacción mayoritaria de las masas son elementos sobre cuyo significado histórico sólo puede decidir la naturaleza histórica de la totalidad a la que pertenecen. Por muy importantes que puedan ser frente a una situación envejecida, tales elementos pueden ser involucrados en un movimiento regresivo. El viejo mundo se hunde bajo el peso de un principio de organización económica desfasado. La decadencia cultural está en relación con esto. La economía es la primera causa de la miseria, y la crítica teórica y práctica se debe dirigir en primer término contra ella. Pero sería un pensamiento mecánico, no dialéctico, el que juzgase también las formas de la sociedad futura únicamente según su economía. La transformación histórica no deja intacta la relación de las esferas culturales, y si en la situación actual de la sociedad la economía domina a los hombres y es, por tanto, la palanca con la que se puede revolucionar dicha situación, en el futuro los hombres deberán determinar por sí mismos todas sus relaciones, encarando la necesidad de la naturaleza. Los datos económicos aislados no constituirán, pues, la norma con la que se habrá de medir la comunidad de esos hombres. Y lo mismo se puede decir para el período de transición, en el que la política cobra una nueva autonomía en su relación con la economía. Sólo al final se resuelven los problemas políticos en cuestiones de administración de las cosas. Antes de ese momento, todo puede dar un giro en cualquier momento, e incluso el carácter de la transición permanece indeterminado.

El economicismo al que se ve reducida la teoría crítica en muchos lugares en los que se la invoca no consiste en tomar lo económico como un factor demasiado importante, sino en tomarlo en un sentido demasiado estrecho. La intención originaria de la teo-

ría crítica, la de apuntar a la totalidad, queda eclipsada por la invocación de fenómenos acotados. Para la teoría crítica, la economía actual está esencialmente determinada por la circunstancia de que los productos que los hombres producen más allá de sus propias necesidades no pasan inmediatamente a manos de la sociedad, sino que se apropian e intercambian por dinero de tal forma que se favorece el beneficio privado. Con la superación de esta situación se alude a un principio superior de organización económica, y en modo alguno a una utopía filosófica. El viejo principio empuja a la humanidad a la catástrofe. Pero el concepto de socialización que caracteriza la transformación no contiene sólo elementos pertenecientes a la economía o a la jurisprudencia. Si la producción industrial se somete al control de un Estado, es éste un hecho histórico cuyo significado sólo se puede analizar en el sentido de la teoría crítica. La cuestión de si se trata de una verdadera socialización, es decir, de hasta qué punto se desarrolla un principio superior, no depende tan sólo de la transformación de ciertas relaciones de propiedad o del incremento de la productividad mediante nuevas formas de cooperación social, sino también, y no en menor medida, de la esencia y el desarrollo de la sociedad en la que sucede todo esto. Todo depende de cómo estén exactamente constituidas las nuevas relaciones de producción. Aunque al principio subsistan todavía los «privilegios naturales» condicionados por el talento y la capacidad de rendimiento individuales, en todo caso no podrán ser reemplazados por nuevos privilegios sociales. En esta situación provisional no podrá quedar fijada la desigualdad, sino que, antes bien, se deberá suprimir cada vez en mayor medida. El problema de qué y cómo se produce, de si existen grupos relativamente estables con intereses especiales, de si las diferencias sociales se mantienen o incluso se hacen más profundas, además de la relación activa del individuo con el gobierno, la relación de todos los actos administrativos decisivos que afecten a los individuos con el saber y la voluntad de éstos, la dependencia de todas las situaciones que los hombres pueden dominar de un verdadero acuerdo entre ellos, en una palabra, el grado de desarrollo de los momentos esenciales de una democracia y una asociación verdaderas pertenece también al contenido del concepto de socialización. Ninguna de estas determinaciones se puede

disociar de lo económico, y la crítica del economicismo no consiste en el rechazo del análisis económico, sino en conducirlo a su plenitud en la dirección históricamente indicada. La teoría dialéctica no ejerce su crítica partiendo de la mera idea. Ya en su forma idealista abandonó la representación de algo bueno en sí que simplemente se contrapone a la realidad. No juzga según lo que está por encima del tiempo, sino según aquello cuyo tiempo ha llegado (*was an der Zeit ist*). Al proceder a la nacionalización parcial de la propiedad, los Estados totalitarios invocan también la comunidad y las prácticas colectivas. La falsedad es en ellos evidente. Pero también allí donde esta invocación se hace con sinceridad, la teoría crítica tiene la función dialéctica de medir cada etapa histórica no sólo a la luz de datos y conceptos particulares y aislados, sino a la luz de su contenido originario y total, cuidando de que dicho contenido siga alentando en ella. La filosofía correcta no consiste hoy en retirarse de los análisis económicos y sociales concretos hacia categorías vacías y carentes de relaciones, sino, por el contrario, en evitar que los conceptos económicos se evaporen en ese trabajo de detalle, vacío y carente de relaciones, que por todas partes se emplea para ocultar la realidad. La teoría crítica nunca ha sido absorbida por la ciencia económica. La dependencia de la política respecto de la economía era su objeto, no su programa.

Entre quienes hoy invocan la teoría crítica, algunos la rebajan con plena conciencia a la mera racionalización de sus empresas; otros se mantienen en conceptos hueros, que se han vuelto extraños ya incluso en su formulación, y forman con ellos una ideología niveladora que todo el mundo entiende porque en ella no hay nada que pensar. Pero el pensamiento dialéctico constituye desde su origen el más avanzado estado del conocimiento, y sólo de él puede venir en último término la decisión. Sus representantes siempre estuvieron relativamente aislados en las épocas reaccionarias, y también esto lo tienen en común con la filosofía. Mientras el pensamiento no haya triunfado definitivamente, no se podrá nunca sentir cobijado a la sombra de algún poder. El pensamiento necesita independencia. Pero aunque sus conceptos, que proceden de los movimientos sociales, suenen hoy vanos porque apenas hay nadie que siga los pasos del pensamiento, a excepción de sus perseguidores, sin embargo la verdad acabará mostrándose. Pues realmente está inscrito

en cada hombre el objetivo de una sociedad racional, un objetivo que, por supuesto, sólo en la fantasía parece hoy superado.

No es ésta una afirmación pacificadora. La realización de las posibilidades depende de las luchas históricas. La verdad sobre el futuro no es una constatación de lo dado que tenga simplemente un índice particular. La propia voluntad desempeña aquí una función: no se permite darse por satisfecha, si el pronóstico ha de ser verdadero. E incluso tras la construcción de la nueva sociedad, la felicidad de sus miembros no ofrecerá equivalente alguno de las penurias de quienes perecen en la sociedad de nuestros días. La teoría no procura la salvación a sus exponentes. Indisociablemente unida a un determinado impulso y a una determinada voluntad, no predica un estado psíquico, como la Stoa o el cristianismo. Los mártires de la libertad no han buscado la tranquilidad de su alma. Su filosofía fue la política. Aunque su alma permaneciese tranquila a la vista del horror, su objetivo no era lograr esa tranquilidad. Tampoco su miedo podría hablar en su contra. El aparato del poder no se ha vuelto en verdad más tosco desde la condena y retractación de Galileo. Si en el siglo XIX quedó rezagado respecto a otras maquinarias, en las últimas décadas ha superado con creces su atraso. También aquí el final de la época se muestra como el retorno al comienzo en un nivel superior. Si la personalidad, según Goethe, equivale a la felicidad, otro poeta ha añadido que también la posesión de la personalidad está socialmente determinada y se puede echar a perder en cualquier momento. Pirandello, proclive al fascismo,[66] conoció su tiempo mejor de lo que él mismo sospechaba. Bajo el dominio totalitario del mal, sólo por casualidad pueden los hombres conservar no ya su vida, sino incluso su yo, y las retractaciones significan hoy menos aún que en el Renacimiento. Por eso la filosofía que cree encontrar descanso en sí misma, en una verdad cualquiera, no tiene nada que ver con la teoría crítica.

66. «Pirandello, proclive al fascismo» / 1937: «el fascista Pirandello».

III
RAZÓN Y AUTOCONSERVACIÓN (1942)

Los conceptos troncales de la civilización occidental están a punto de desmoronarse. Las nuevas generaciones ya no depositan mucha confianza en ellos. El fascismo corrobora sus sospechas. Ha llegado la hora de preguntarse hasta qué punto estos conceptos se pueden defender aún. El concepto de razón es central. La burguesía no conoce otra idea más alta. La razón debería regular las relaciones entre los hombres, fundar toda actividad que se exija a los individuos, aunque sea el trabajo de esclavos. En la alabanza de la razón coinciden los ilustrados y los padres de la Iglesia. «El más inconcebible regalo de la divinidad a los hombres», la llama Voltaire, «el origen de toda sociedad, de toda institución, de todo orden.»[67] Dice Orígenes que, para no deshonrar a la razón, no se debería comparar a los hombres malos con los animales.[68] La razón subyace a los órdenes de la naturaleza. Sobre la razón se deben fundar las constituciones de los pueblos y sus instituciones. Para la Antigüedad, la razón era un demiurgo magistral.[69] Según Kant, a pesar de todas las recaídas, los períodos oscuros y las desviaciones, el secreto sentido de la historia del mundo consiste en conducir a la victoria de la razón.[70] A la razón estaban vinculados los conceptos de libertad, justicia y verdad. Se

67. *Dialogue d'Ephémère,* en *Oeuvres complètes*, París, Garnier Frères, 1880, tomo 30, pág. 488.

68. Véase Orígenes contra Celsus, IV, 26. *Des Origenes Ausgewählte Schriften*, tomo II, en *Bibliothek der Kirchenväter*, Munich, 1926, pág. 326 (trad. cast.: *Contra Celso*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996).

69. Véase Aristóteles, *Política*, 1260a 18.

70. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 9ª tesis, Akademieausgabe, tomo VIII, pág. 30 (trad. cast.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1987).

concebían como ideas innatas de la razón, intuidas o necesariamente pensadas por ella. La edad de la razón es el título honorífico que la burguesía reclamó para su mundo.

La filosofía burguesa (y no existe otra filosofía, pues el pensamiento surge en las ciudades) es racionalista por su propia esencia. Pero el racionalismo se vuelve contra su propio principio y recae una y otra vez en el escepticismo. El matiz dogmático o escéptico que predomina en una filosofía decide sobre la relación de ésta con los poderes sociales. Desde el principio, el concepto de razón contuvo en sí, al mismo tiempo, el concepto de crítica. Apelando a la infalibilidad, el rigor, la claridad y distinción que el propio racionalismo estableció como criterios del conocimiento racional, las doctrinas escépticas y empiristas se enfrentaron a él. La academia platónica fue acusada de superstición por la izquierda socrática aún en vida de su fundador, tras lo cual derivó hacia el escepticismo. Al racionalismo de Tomás de Aquino se opusieron Sigerio de Brabante y Roger Bacon, hasta que su propia orden se abrió a las tendencias empiristas con Duns Scoto. Contra la doctrina cartesiana de la naturaleza espiritual del hombre elevaron sus protestas tanto los pensadores progresistas como los reaccionarios: los médicos materialistas y Gassendi, el jesuita. El sistema deductivo de Descartes entraña la razón como esa misma uniformidad que se impuso en la administración francesa contra los señores feudales disidentes. Francia declara en el siglo XVII que su principio es ese rígido centralismo que más tarde, en el siglo XX, convertido en fascismo acaba con ella. Pero el escepticismo forma parte de ello ya desde el principio; denota la limitación de la racionalidad burguesa a lo existente. El sistema deductivo no proyecta utopía alguna; sus conceptos universales no significan la universalidad de la libertad, sino la del cálculo. Aquí los retiene el escepticismo. El propio Kant llegó a escuchar en Alemania que su teoría «se jacta sin derecho alguno, y por tanto con fanfarronería, de haber conseguido una victoria sobre el escepticismo de Hume».[71]

Hoy la depuración escéptica del concepto de razón no ha dejado gran cosa de él. Este concepto ha sido desarticulado. Al des-

71. Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik.* 1792. En la reimpresión de la Sociedad Kant, Berlín, 1911, pág. 135.

truir los fetiches conceptuales, la razón termina anulando su propio concepto. Antaño fue el órgano de las ideas eternas, a las que lo terrenal sólo se podía asemejar como una sombra. La razón se debía reconocer en los órdenes del ser, descubrir la forma inamovible de la realidad en la que se expresaba la razón divina. Durante milenios los filósofos han creído estar en posesión de ese saber. En la actualidad se han llevado un desengaño. Ninguna de las categorías del racionalismo ha sobrevivido. Espíritu, voluntad, causa final, producción trascendental, principios innatos, *res extensa* y *res cogitans* son fantasmagorías para la ciencia moderna, más aún de lo que lo eran para Galileo las extravagancias de la escolástica. La razón misma aparece como un fantasma surgido de los usos lingüísticos. Según las teorías lógicas más recientes, la gramática del lenguaje cotidiano sigue adaptada al estadio animista. Este lenguaje convierte en sujetos las modalidades, las situaciones y las actividades, de modo que la vida puede llamar, el deber puede mandar y la nada puede amenazar. Así se llega también a que la razón hace descubrimientos, encuentra satisfacción, es una y la misma en todos los hombres al mismo tiempo. Hoy se tiene a esta razón por un signo sin sentido. Ahí está, es una figura alegórica carente de función. Ella, que en otro tiempo comprendía los fragmentos de la historia carentes de significado como signos de una inteligencia más profunda,[72] ya no se puede dar a sí misma sentido alguno. Todas las ideas están comprometidas con la razón, en la medida en que apuntan más allá de la realidad dada. Por eso tiene poco valor traer a colación, en discursos y panfletos humanitarios, la libertad y la dignidad del hombre, o incluso la verdad; sus nombres sólo despiertan la sospecha de que falta o se silencia cualquier fundamento riguroso. Cuando los políticos invocan hoy a Dios, al menos se sabe que hablan en nombre de terroríficas fuerzas terrenales; cuando los sometidos apelan a la razón, confiesan simplemente su impotencia.

A pesar de todo, la razón no ha sido completamente borrada de un vocabulario consciente de su época, como por ejemplo en

72. Véase Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlín, 1928, págs. 182-183 (trad. cast.: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990).

los derechos del hombre de la Revolución francesa, con los que estaba conectado este concepto. Simplemente ha sido reducida a su sentido instrumental de un modo más radical que nunca. Se han evaporado las tesis de la metafísica racionalista, y permanece el comportamiento orientado a fines. «La palabra "razón"», escribió Locke,[73] «tiene en inglés diversos significados; a veces se entienden por ella los principios correctos y claros, a veces las deducciones claras y honestas a partir de esos principios, y a veces la causa, especialmente la causa final.» Locke añade cuatro niveles de actividad de la razón: el descubrimiento de nuevas verdades, su ordenación sinóptica, la constatación de sus relaciones y la derivación de las consecuencias.[74] Prescindiendo de la causa final, estas funciones siguen considerándose racionales hoy en día. La razón en este sentido es tan indispensable en la moderna estrategia como lo ha sido desde siempre en la dirección de los negocios. Sus cometidos se resumen en la adaptación óptima de los medios a los fines, el pensamiento como una función de ahorro de trabajo. La razón es un instrumento, tiene en mente el beneficio; la frialdad y la sobriedad son sus virtudes. La fe en ella se funda en motivos coactivos más bien que en las tesis de la metafísica. Cuando, en ocasiones, también el dictador anima a emplear la razón, quiere decir que él posee más tanques. Fue lo bastante racional para construirlos; los demás deben ser lo bastante racionales para ceder. Atentar contra esta razón es el delito por antonomasia. También su Dios es la razón.

La razón ha estado siempre tan estrechamente vinculada a la praxis como lo está hoy. Los fines humanos no se encuentran inmediatamente en la naturaleza. Sólo por medio de instancias sociales puede el individuo satisfacer sus necesidades naturales. Los animales buscan su alimento y huyen de sus enemigos. Los hombres persiguen sus fines. La utilidad es una categoría social; la razón la tiene a la vista en la sociedad de clases. Es el modo en que el individuo se abre paso en esta sociedad o se adapta a ella, el modo en que sigue su camino. Ella fundamenta la subordinación del individuo al todo, dado que el poder del primero no alcanza a

73. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, l. IV, cap. 17, parágrafo 1.
74. *Op. cit.* parágrafo. 3

transformar el segundo en su beneficio; dado que el individuo aislado está perdido. Lo que entre los primitivos se realizaba por instinto, la entrega del individuo a la colectividad, tiene lugar en la sociedad burguesa, según su tendencia, por la conciencia que los individuos tienen de su beneficio. Incluso el idealismo griego era pragmático. Sócrates declaraba que lo bueno es lo mismo que lo útil, y que lo bello es lo mismo que lo aprovechable,[75] y Platón y Aristóteles le siguieron en esto. Pero si bien es cierto que afirman que la utilidad es el principio de la razón, no menos cierto es que a este principio anteponen el de la totalidad. Platón rechaza la objeción de que los guardianes de su Estado utópico tal vez no sean felices, a pesar de todo su poder. La felicidad que acompaña a la posesión del poder no le era desconocida. Sin embargo lo que importa no es en absoluto un grupo, sino el bienestar de la colectividad.[76] Sin la colectividad el individuo no es nada. La razón es el modo en que el individuo establece con sus acciones el equilibrio entre su propio beneficio y el de la colectividad.

La presencia de lo universal en el interés particular, la idea de la armonía entre ambos, fue el ideal de la ciudad griega. Las ciudades de la Edad Media y los políticos de la incipiente Edad Moderna lo retomaron. Quien quiera vivir entre hombres debe obedecer las leyes. A este fin conduce la moral laica de Occidente. Si no hemos de buscar refugio en la religión, opina Montaigne refiriéndose a Sócrates, nos queda como única guía que «cada uno cumpla las leyes de su país».[77] Éste es el consejo de la razón. En este único punto coincide el propio De Maistre con la revolución francesa. «El gobierno es una verdadera religión: tiene sus dogmas, sus misterios, sus sacerdotes [...]. La primera necesidad del hombre es que su razón, en el momento de despertar, [...] se pierda en la razón nacional, para que ésta convierta su existencia individual en una existencia universal, como un río que se precipita en el océano, que sigue existiendo siempre en las masas de agua, pero sin nombre ni

75. Véase Jenofonte, *Memorabilia*, IV, 6. Véase E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, Leipzig 1921, págs. 151 y sigs.

76. Platón, *República*, comienzo del libro IV. *Sämtliche Werke* Band II, Phaidon, Viena, 1925, págs. 188-189

77. *Les Essais deMontaigne*, París, Villey, 1930, tomo II, capítulo 12, págs. 491-494 (trad. cast.: *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 1992-1994).

realidad diferenciada [...] ¿Qué es el patriotismo? Es esta razón nacional de la que hablo, la autonegación individual.»[78] A esta razón se aludía también en los cultos de la revolución que De Maistre odiaba. La religión de la razón, dice Mathiez, el apologeta de Robespierre, es tan intolerante como la antigua religión. «No admite oposición alguna, exige un juramento, se hace obligatoria mediante la cárcel, el destierro o el patíbulo. Como las otras, se encarna en signos sagrados, en símbolos determinados y exclusivos, que se rodean de piedad recelosa.»[79] Toda la meditación burguesa, incluida la de Hegel, coincide en este punto con sus oponentes; la unidad de la época hace que las diferencias de opinión se retiren por completo. El entusiasmo de los contrarrevolucionarios y el de los hombres del pueblo no sólo tienen en común la fe en el patíbulo, sino también la creencia de que la razón puede exigir en todo momento la renuncia al pensamiento, sobre todo entre los más pobres. De Maistre, un absolutista tardío, predica con Hobbes la abjuración definitiva del propio juicio, por ser racional esta abjuración. Los otros instauran el control democrático.

El individuo se debe hacer violencia a sí mismo. Debe comprender que la vida de la colectividad es condición necesaria de la suya propia. Gracias a su capacidad racional de comprensión debe dominar los sentimientos e instintos contrarios. Sólo la inhibición de los impulsos posibilita la cooperación humana. La inhibición, que originariamente viene de fuera, debe ser impuesta por la propia conciencia. En la Antigüedad estaba ya completamente desarrollado este principio. El progreso ha consistido en su expansión social. Se obligaba a trabajar a los esclavos mediante la violencia externa. En la era cristiana cada uno se debía obligar a sí mismo. La reforma, finalmente, trasladó a la conciencia moral la instancia de la Iglesia. Por supuesto, para los de abajo la armonía de lo universal y lo particular sólo era una exigencia. Estaban excluidos de aquel universal que debían convertir en su propio asunto. El hecho de que en realidad nunca fuese racional para ellos renunciar a sus impulsos significa que nunca han sido realmente alcanzados

78. De Maistre, «Etude sur la Souveraineté», *Oeuvres complètes*, Lyon 1891, tomo I, págs. 367-377.

79. A. Mathiez, *Contributions à l'Histoire religieuse de la Révolution Française*, París, 1907, pág. 32.

por la civilización. Aún hoy son seres sociales sólo por la violencia. Esta circunstancia proporciona la base de las dictaduras. Los burgueses, en cambio, reconocieron con razón a sus propios dignatarios en las autoridades políticas y espirituales, externas e internas. Realizaron para sí la idea de la civilización racional; su sociabilidad se originó en el reconocimiento del interés individual. En la conciencia de esta armonía resultó posible llamar al soberano primer servidor del Estado, hasta que, más tarde, la nación que se administra a sí misma ocupó el puesto del absolutismo. También las masas tienen derechos políticos en esta nación. El Estado democrático debe ser, según su idea, la polis griega sin esclavos.

Pero por mucho que, junto con el individuo, quede establecido, al mismo tiempo y necesariamente, el principio de la sociedad, sin embargo el interés propio del individuo burgués sigue siendo su criterio racional. Las dificultades de la filosofía racionalista tienen su secreto origen en la circunstancia de que la universalidad que se atribuye a la razón no puede significar otra cosa que la concordancia de los intereses de todos los individuos, al tiempo que la sociedad sigue escindida en clases. Dado que la universalidad hipostatiza la concordancia de intereses en un mundo en el que todavía divergen irreconciliablemente, la apelación teórica a lo universal de la razón muestra siempre los rasgos de la falsedad, de la represión. El respeto hacia la razón como tal presupone que la sociedad justa sea un hecho, que la polis sin esclavos exista realmente. Por eso tienen razón los empiristas contra los racionalistas, cuya idea trasciende, desde luego, la sociedad burguesa. Pero los racionalistas tienen razón contra los empiristas al contraponer positivamente a la sociedad burguesa, en los conceptos de autonomía y universalidad, la solidaridad de los hombres, que en dicha sociedad sólo se abre paso violenta y destructivamente. Aunque en la práctica, por supuesto, lo universal transfigurado en lo positivo, la necesidad proclamada como libertad, cumplieron una función apologética.

El hecho de que la razón del burgués siempre se haya definido por su relación con la autoconservación individual parece contradecir la definición ejemplar de Locke, según la cual el concepto de razón designa la dirección de la actividad intelectual, sin importar a qué fines pueda servir dicha actividad. Pero la razón está lejos de

abandonar la esfera del interés propio de la mónada por el hecho de renegar de todo fin determinado; antes bien, su tarea consiste en arbitrar procedimientos que sirvan tanto más complacientemente a cualquier fin arbitrario de la mónada. La creciente universalidad formal de la razón burguesa no significa una creciente conciencia de la solidaridad universal. Expresa precisamente la separación escéptica de pensamiento y objeto. El pensamiento se convierte en un «organon», como lo fuera en Aristóteles, en los comienzos de la ciencia empírica. En Locke, y en realidad también en Kant, se ha convertido en una instancia carente de relaciones que ya no piensa sus objetos de forma concreta, sino que se contenta con ordenarlos, con clasificarlos. Con el triunfo del nominalismo se abre paso también su presunto opuesto, el formalismo. Como la razón se conforma decididamente con ver en los objetos, de una vez y para siempre, sólo una multiplicidad extraña, un «caos», se constituye a sí misma en una especie de máquina burocrática que dispensa juicios analíticos. Frente a los objetos nivelados, hacia cuya esencia propia no tiene ya consideración alguna la praxis de la mensurabilidad universal en dinero, el conocimiento se convierte en registro y su progreso en la transformación técnica de la subsunción que previamente se ha llevado a cabo. La *species* se pudo convertir en un concepto clasificatorio en la filosofía moderna porque el antiguo orden de lo específico desapareció en el mercado, por detrás el valor de cambio. Cuanto más descualificada se experimenta a sí misma la realidad, tanto más desenfrenadamente se deja manipular. Así lo atestigua la convergencia de empirismo y formalismo. No se capta ni la proximidad ni la distancia frente a las cosas, éstas no se comprenden ni se respetan. Incluso la llamada apertura mundana del pluralismo de los fines es ideológica. Según la doctrina pluralista, existe una escisión entre los juicios teóricos y el reino de los fines. Los fines proceden del arbitrio, y en el pensamiento gobierna la necesidad. El juicio de valor no tiene nada que ver con la razón y la ciencia. El sujeto establece el fin como mejor le parece: si quiere asumir los riesgos de la libertad o los de la obediencia, si le gusta más la democracia o el fascismo, si prefiere la ilustración o la autoridad, el arte de masas o la verdad. Pero la libertad de elección estuvo siempre restringida a un caso que existía sólo para ciertos grupos reducidos: la abun-

dancia. A los privilegiados les era posible escoger entre los llamados bienes culturales, siempre que éstos hubiesen pasado la censura que determinaba si también ellos armonizaban con el poder, aunque no fuese de forma inmediata. De otro modo no hubiese habido ninguna pluralidad de fines. Cuanto más se acercaban a la base social, quedaban tanto más inmediatamente determinados. Frente a los esclavos, los siervos y las masas en general dominaba la voluntad de autoconservación de los superiores, pertrechada con los correspondientes medios materiales e intelectuales de poder, por muy desmembrada que estuviese esa voluntad por la rivalidad y la competencia de los superiores entre sí. La cuestión de si se debía comerciar o luchar con otras clases o con otros pueblos, o la cuestión de si se debía instaurar un gobierno constitucional o se debía preservar la situación de los señores, se decidían conforme a un único criterio racional: el mantenimiento de los privilegios. Las decisiones históricamente relevantes se diferencian por su perspicacia o su ceguera, no por la naturaleza del fin que persiguen. El verdadero pluralismo pertenece a la idea de una sociedad futura.

Incluso la pluralidad de rasgos caracteriológicos brota hoy de esta única raíz, la autoconservación. La distinción, la compostura, la decencia, o la caballerosidad son en realidad, desde hace tiempo, lo que el pragmatismo querría hacer de ellas, esto es, formas de adaptación del individuo a la situación social que se han vuelto habituales. Hubo un tiempo en que la caída en una clase inferior dependía de que se mostrase un comportamiento distinto del que entre tanto ha quedado fijado en tales cualidades. Al haberse condensado en el carácter individual como rudimentos de antiguas formas sociales, tales cualidades muestran en sí, aún hoy, los indicios de aquella situación en la que los individuos estaban perdidos sin ellas. Con su conformidad a fines pierden su fuerza. Así como los ornamentos de los bienes de uso remiten a técnicas de producción de épocas pasadas, conservando como adorno las marcas de su imperfección, así también sobrevive en la impotencia de las cualidades humanas la violencia que en su día los dominadores tuvieron que ejercer también sobre sí mismos. En las cualidades aristocráticas sale a la luz una vez más la penuria de la que surgieron, mientras que la forma de injusticia que establecieron ha desaparecido ya, al empuje de la forma contemporánea. Por su relativa im-

potencia en el aparato actual de dominación, estas cualidades adquieren el carácter reconciliador de todo lo que carece de finalidad. Pero incluso la carencia de finalidad se sabe amoldar a ciertos fines. Como el aristócrata no ha podido arrebatarle al hombre de negocios el mercado interno, intenta conquistar el mercado mundial por encargo suyo. Hasta las transformaciones que la tecnificación del ejército moderno hizo inevitables, los nobles mantuvieron el monopolio de servir al burgués como sus comandantes militares en una época en que las cualidades burguesas, tales como el carácter ahorrativo y la honradez, comenzaban ya a compartir el destino de las aristocráticas. Los señores feudales hubieron de agradecer la magia que durante tanto tiempo rodeó a éstas ante todo al esfuerzo de la burguesía de afirmar sus derechos mediante la glorificación de sus predecesores. La burguesía es solidaria con las clases dominantes cesantes en contra de los dominados. El poder debe aparecer como eterno, no como perecedero. Sirve a la propia imagen que junto a funcionarios burgueses tales como Napoleón Bonaparte se admire en el panteón de la historia a los grandes déspotas y verdugos en general. Los poderosos imitan en casa lo que llaman estilo; en la oficina observaban aún un código de honor bajo el rótulo de la moral de los negocios, porque su estrato no podía existir sin cierta disciplina interna; contra los competidores del exterior, pacíficos o beligerantes, y contra el enemigo en el interior, se muestra lo que en realidad los vincula con la tradición: la autoafirmación total.

Como autoafirmación total, esta autoafirmación se vuelve también contra el individuo que se afirma a sí mismo. Para el verdadero burgués, lo universal se debía acreditar siempre en su interés individual, ya se proclamase lo universal como una idea metafísica o como la religión de la patria. La idea de que morir por la patria es racional, a diferencia de morir por Moloc, se basa en que en el campo de batalla moderno se debe defender el poder del Estado, que únicamente es capaz de garantizar la existencia de aquellos cuyo sacrificio reclama. El concepto de razón, convertido en el principio de la autoconservación tras ser sometido a una limpieza nominalista, ha fundamentado el sacrificio, su propia contradicción, en todos los bandos de la revolución y la contrarrevolución burguesas. Al final de la Edad Moderna el esfuerzo por disociar la

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
BIBLIOTECA

razón de aquellos elementos trascendentes alcanza a la sociedad entera. Todos se hacen nominalistas que convierten en un ídolo el oscuro universal. Sin embargo, ya en las edades heroicas el individuo destrozaba su vida en favor de los intereses y los símbolos del grupo, que era el supuesto necesario de su propia vida. Desde el clan hasta el Estado, el grupo ha representado el patrimonio. Éste proporciona a los individuos la idea de que están por encima de la muerte, una vez que han adquirido la conciencia de la muerte como catástrofe absoluta. El patrimonio perdura a través de la sucesión de las generaciones. En los períodos feudales les da el nombre idéntico, del que resultan indisociables su ser y su autoconciencia. El nombre de los burgueses se emancipó del lugar que poblaban, y el patrimonio se convirtió en esa cosa mediante cuya herencia el individuo aislado se trasciende a sí mismo. Al disponer conscientemente de sus bienes en el testamento, el individuo atomizado se asegura su perpetuación después de la muerte. Pero entregar la vida por el Estado, cuyas leyes garantizan la herencia, no contraviene la autoconservación. El sacrificio se torna racional. Los célebres romanos que se sacrificaban a Roma eran ya hombres de negocios que se arruinaron por sus empresas.

Por supuesto, la racionalidad del sacrificio y de la renuncia a los impulsos se diferenciaba con precisión en función del estatus social. Con un patrimonio reducido y con escasas perspectivas de felicidad, dicha racionalidad también disminuía y aumentaba la coacción necesaria para consumar el sacrificio. Frente a los pobres fue siempre racional contribuir a la razón mediante la justicia penal, terrenal o divina. Entre las gentes decentes triunfará la razón, reconoce Voltaire, «la canaille n'est pas faite pour elle».[80] «Nunca hemos tenido la intención de ilustrar a los zapateros y las sirvientas, eso incumbe a los apóstoles.»[81] El camino intelectual desde el propio provecho al interés en la conservación de la sociedad en su forma dada fue siempre interminablemente largo para quienes pertenecían a la masa. Nunca se confió en la sola renuncia racional a los impulsos. Un esclavo, o incluso una mujer griega, puestos en el lugar de Sócrates, quien finalmente elevó con su muerte

80. Carta a D'Alembert del 4 de febrero de 1757, *Oeuvres*, tomo 39, pág. 167.
81. Al mismo, 2 de septiembre 1768, *Oeuvres*, tomo 46.

la lealtad a las leyes por encima de todo, no hubieran sido sabios, sino dementes. En la era de la conciencia individual que Sócrates anunció, la racionalidad fue siempre relativa a la propiedad. La teoría del contrato constituyó la fundamentación racional de la obediencia en los términos más contradictorios. Por eso era una mala teoría; no tanto porque, como construcción racionalista, negase la historia, sino más bien porque era demasiado adecuada a la realidad histórica. La racionalidad del contrato consistía en el acuerdo en torno a la imposición y fijación de, precisamente, las condiciones irracionales a cuya existencia apela la crítica reaccionaria de la teoría del contrato. Ésta expresó la verdad acerca de las relaciones de los poseedores entre sí, relaciones con las que había que comprometer también a los desposeídos. Para transformar los deseos materiales de éstos en exigencias espirituales, para hacer de ellos los contentadizos campesinos y trabajadores sobre los que se basa la civilización moderna, no hacían falta, claro está, ni Grocio ni Hobbes: para eso vivieron san Francisco y san Ignacio de Loyola, Lutero y los jansenistas.

La función social del protestantismo armoniza ante todo con la eficacia de la razón que establece fines. El racionalismo tiene tan poco derecho a quejarse de Lutero como de los lógicos de Port-Royal. Lutero calificó a la razón de bestia sólo porque en aquel tiempo la razón no podía aún producir con sus propias fuerzas la violencia que el individuo moderno debe ejercer contra sí mismo. La renovación religiosa puso al hombre en disposición de subordinar su vida inmediata a fines lejanos. Estos fines han enseñado a las masas a pasar de la entrega infantil al instante a la reflexión objetiva, la coherencia firme y el entendimiento práctico. Con esto no sólo han hecho más fuerte al hombre en su resistencia contra el destino, sino que además le han capacitado para escapar de vez en cuando a sus fatigas y elevarse hasta la contemplación, por encima del propio interés y el beneficio. Pero tales pausas contemplativas no cambiaron nada en el hecho de que los fines de lo existente cobrasen un anclaje cada vez más profundo. El protestantismo fue el poder más fuerte en la expansión de la fría individualidad racional. Antes de él, al contemplar la imagen de la cruz, el signo mismo se intuía a la vez, y de forma inmediatamente sensible, como un instrumento de martirio. Pero la religiosidad protestante es

hostil a las imágenes. Hundió el instrumento de martirio en el alma del hombre, convertido en un impulso indestructible bajo el cual el hombre produce los instrumentos de apropiación del trabajo y del espacio vital. Se rompió con la perversa veneración de las cosas y la cruz fue interiorizada, pero el orden secularizado que surgió en su lugar depende por primera vez verdaderamente de las cosas. En el lugar de las obras por mor de la bienaventuranza surgió la obra por mor la obra, el beneficio por mor del beneficio, la dominación por mor de la dominación; el mundo entero se convirtió en un simple material. Fichte expresa el principio del protestantismo y, con ello, no traiciona en modo alguno el del racionalismo. Tal vez la religión protestante también fue el opio del pueblo, pero un opio mediante el cual el pueblo pudo soportar el ataque ordenado por el racionalismo: la Revolución industrial sufrida en cuerpo y alma. El camino que conduce de Leonardo a Henry Ford no es otro que el que pasa por la introversión religiosa. Ésta produjo la laboriosidad maquinal y la solidaridad manejable, tal como se hallaban en el sentido de esa *ratio* ampliamente extendida, cuyas exigencias desbordaban las fuerzas de los hombres. El irracionalismo teocrático de Calvino se revela finalmente como la astucia de la razón tecnocrática que primero tenía que preparar, o mejor, producir su material humano. La miseria y las penas de muerte cualificadas no bastaban por sí solas para incitar a los trabajadores al progreso en la era industrial. Por medio de la religión renovada, el terror fue complementado con la preocupación por la mujer y los hijos en la que consiste propiamente la autonomía moral del sujeto interiorizado. Al final, los hombres retuvieron como forma racional de autoconservación la docilidad voluntaria, que es tan indiferente al contenido político como al religioso. Con esta docilidad pierde el individuo la libertad, y sin ella pierde la vida, en el Estado totalitario. La autonomía del individuo se despliega hasta convertirse en su heteronomía.

El nuevo orden supone un salto en la transformación de la dominación burguesa en dominación inmediata, y no obstante perpetúa la dominación burguesa. Los nacionalsocialistas no se salieron del desarrollo, como pretende el discurso que los califica de gángsters. Aun siendo gángsters, recogen una tendencia del período monopolista, en el que cualquiera que se sitúe el margen de la

economía se considera fuera de la ley. La tesis del *gang* se debe tomar mucho más en serio de lo que es capaz la indignación que cree en el retorno de la situación de normalidad una vez que la policía de lo antiguo haya eliminado el tumor. No es verdad que un grupo de gángsters invasores se haya arrogado en Alemania el dominio sobre la sociedad, sino que la dominación social desemboca en el dominio de los gángsters partiendo de su propio principio económico. El episodio de la economía industrial libre con su descentralización en muchas empresas, ninguna de las cuales era tan grande que no se viera obligada a pactar con las demás, mantuvo la autoconservación dentro de los límites de lo humano, que son completamente externos a ella. El monopolio hizo estallar de nuevo esos límites, y con él regresa la dominación a su esencia propia, que sólo subsistía en toda su pureza precisamente allí donde la inhumanidad encontró el escondrijo que le había dejado una forma más humana de dominación: entre los miserables *Rackets*[82] y las mafias de las grandes ciudades. Éstos no respetan otra ley que la disciplina necesaria para extorsionar a sus clientes. Los chulos, los *condottieri*, los burgos y las asociaciones siempre han amparado y a la vez exprimido a sus protegidos. En su ámbito, velaban por la reproducción de la vida. La protección es el fenómeno originario de la dominación. Cuando, tras el interludio liberal, las tendencias económicas han avanzado tanto que ya sólo subsisten los monopolios, éstos son capaces de destruir completamente la división de poderes burguesa, la red de garantías y derechos humanos. En Europa, los monopolios y sus gobiernos forman una espesura impenetrable frente a la masa de los dominados, y la magnitud y multiplicidad de sus tareas de transformación, que los diferencia todavía de los *Rackets*, se convierte, por una parte, en la calidad de una planificación pormenorizada, y por otra en el atentado contra la humanidad. A ello los empuja inexorablemente el desarrollo económico. Obedecen a la misma necesidad que el *Racket* de la gran ciudad. Antes, éste compartía el botín con otros *Rackets* del mismo ramo. Con el desarrollo de los medios de transporte y la centralización progresiva de la policía, ya no bastan los sobornos modestos o la

82. Sistemas de extorsión de dinero a cambio de protección; grupos de afianzamiento de la dominación. (*N. del ed. alemán*)

adquisición de nuevas manos y revólveres, sino que se impone forzosamente la mecanización de la empresa y la costosa incorporación a alguna gran organización. Tales inversiones sólo son rentables si no se está obligado a repartir las ganancias con otros *Rackets*: se impone, como en la vida de los negocios, la agrupación de un ramo en un cártel. Finalmente, en las ciudades y en todo el territorio los *Rackets* de los diversos ramos se ven impelidos a unirse, si la policía no ha logrado dispersar antes a las bandas de gángsters fuera de la ley. Análogamente, tan pronto como el poder concentrado de los grandes propietarios ha alcanzado un cierto umbral, se reproduce la lucha en un campo más amplio, hasta que finalmente, bajo la presión de las gigantescas inversiones que el progreso de las técnicas ha hecho necesarias para mantener la posición ganada, degenera en la lucha por el dominio mundial, interrumpida por períodos de entendimiento. A partir de entonces, en la política autoritaria las metas e ideales retroceden y quedan detrás de los grados de obediencia y orden. Los que detentan el poder deben cuidar, incluso contra su voluntad, de que en el orden social todo está rígidamente organizado de arriba a abajo. Tanto en la asignación de puestos de responsabilidad en el interior como en la formación de gobiernos en países independientes, la forma de organización o el sistema político no son tan decisivos como lo es la fiabilidad. Junto a la capacidad de rendimiento, se estiman de nuevo otras cualidades humanas, y por encima de todo la resolución de estar a cualquier precio del lado de los poderosos. Pues éstos actúan como representantes. Quien está llamado a grandes cosas no debe llevar en sí huella alguna de lo que la razón ha aniquilado en su autocrítica. Debe encarnar la autoconservación de la mala totalidad, una autoconservación que se ha identificado totalmente con la destrucción de lo humano. Al comienzo de la historia del *Racket* moderno están los inquisidores, y al final los caudillos del aparato fascista. Entre ellos, que siguen existiendo incluso al borde de la catástrofe, el peón debe reaccionar correctamente, hasta que finalmente cae víctima del principio racional de no mantener a nadie demasiado tiempo.

El desprecio de nuestro tiempo hacia el concepto de razón no se refiere en modo alguno al comportamiento conforme a fines. El ser espiritual parece hoy una palabra sin sentido, no ya sólo a los

iniciados, sino a todos en general, en cuanto aspire a designar no la coordinación de fines y medios, sino una capacidad espiritual o incluso un principio objetivo. La aniquilación del dogmatismo racionalista mediante la autocrítica de la razón, que tuvo lugar en los movimientos nominalistas siempre renovados de la historia de la filosofía, se ratifica ahora visiblemente en la realidad histórica. La categoría de individuo, a la que, pese a todas las tensiones, estaba ligada la idea de autonomía, no ha resistido a la gran industria. La razón ha sido destruida en la medida en que fue la proyección ideológica de, precisamente, la mala universalidad en la que los sujetos aparentemente autónomos experimentan hoy su nulidad. La destrucción de la razón y la del individuo son una sola. «El yo es insalvable»[83] y a la autoconservación se le esfuma su sujeto. ¿Para quién ha de ser útil una acción, si el ser biológico individual ya no cobra conciencia de sí mismo como yo idéntico? De todos modos, el cuerpo tiene en las diversas edades de la vida sólo una identidad dudosa. La unidad de la vida individual no era natural, sino conceptual, y por tanto socialmente mediada. Ahora bien, al debilitarse esta unidad mediada, cambia el sentido del cuidado del individuo por su propia conservación. Pierde su objeto todo lo que servía a la formación superior y el desarrollo de los hombres, la alegría de la lucidez, la vida acompañada de recuerdo y previsión, el placer en uno mismo y en otros, y tanto el narcisismo como el amor. Ya no hay conciencia moral, ni tampoco egoísmo. En el maltrato del ser de aquellos a quienes hoy tal vez tendría algo que reprochar, la ley moral aparece realmente como una estafa: se ha disuelto la instancia a la que se dirige. Lo moral tuvo que desaparecer porque no satisfacía su propio principio. Pretendía ser totalmente universal, independiente del individuo empírico; sin embargo, la forma de las máximas generales eternizaba precisamente la oposición entre los individuos, el dominio de los hombres entre sí y sobre la naturaleza. Es vana la esperanza de un retorno a la moral en tiempos mejores. Pero la huella que ha dejado en los hombres está libre de toda falsa positividad. Consiste en la lace-

83. Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischem*, Jena, 1922, pág. 22 (trad. cast.: *Análisis de las sensaciones*, Barcelona, Alta Fulla, 1987).

rante conciencia de que la realidad por la que mueren es una realidad equivocada. Nietzsche proclamó el fin de la moral; la psicología moderna la ha escudriñado. La psicología fue la forma de escepticismo racionalista adecuada a la realidad, la forma de la razón que se disuelve a sí misma. Triunfó sobre la ley moral, al desenmascarar en el inconsciente al padre y al tío disfrazados de superego. El espíritu positivista de la época adquirió con gusto ésta u otras teorías semejantes. La psicología profunda emprendió la fuga cuando ya había comenzado el ocaso de la esfera de la circulación de la que procedían sus categorías. El capital del banquero y del comerciante ya no estaba seguro de sí mismo. Tal vez el padre poseía aún un superego, pero el hijo ya lo había desenmascarado, junto con el yo y el carácter. Lo que el hijo imita son rendimientos; no acepta conceptos, sino hechos.

Con la desaparición de la existencia autónoma dentro de la economía desaparece el propio sujeto como unidad sintética. Se ha convertido en una necedad planear la autoconservación para el futuro lejano o planearla más allá de uno mismo, para los herederos. Bajo el monopolio, el individuo sólo tiene oportunidades a corto plazo. Junto con la propiedad estable como posible fuente de lucro desaparece la conexión de las experiencias individuales. El yo siempre se ha constituido en la preocupación por la propiedad, tal como esta preocupación despierta en condiciones relativamente constantes como son la competencia regulada y el derecho universal. Ni los esclavos ni los pobres tienen individualidad. La «premisa [...] de mi actuar en el mundo sensible, de la que procede y a la que presupone ese mismo actuar, sólo puede ser una parte del mundo sensible si vivo entre muchos seres libres. Esta parte [...] se llama [...] mi propiedad».[84] El concepto del yo enlaza con la voluntad de que haya para la persona «un estado futuro, y que tal estado se siga de su estado presente según la regla conocida por ella y que ella ha tomado en consideración en su actividad».[85] La propiedad y la permanencia de la sociedad burguesa proporcionan

84. J. G. Fichte, *System der Sittenlehre*, tercera parte, parágrafo 23, en *Werke*, edición Meiner, tomo II, pág. 686.

85. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, parágrafo 11, loc. cit. pág. 121 y sigs. (trad. cast.: *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994).

la idea del pasado y del futuro propios. Hoy se constituye la administración planificadora y se disuelve la constitución del yo. El pequeño grupo de magnates industriales se ha establecido como resultado de la centralización económica. A pesar y a causa del inmenso capital del que deben disponer, se captan a sí mismos en tan escasa medida como los sometidos. Éstos se encuentran divididos en secciones, grupos y ligas. En las ligas el individuo es sólo un elemento y no tiene en sí mismo significado alguno. Si se quiere conservar, sólo tiene que ser capaz de poner manos a la obra en todas partes, participar en cualquier equipo, ser mañoso para todo. Pertenece siempre a alguna plantilla, en la fábrica, en la construcción de carreteras o en la agricultura, en el deporte, en el ejército. En cada uno de estos acantonamientos debe defender inmediatamente su existencia física, afirmar su puesto en el trabajo, al comer o al dormir; debe recibir y repartir empujones y puñetazos, y pasar por la disciplina más dura. En lugar de la antiquísima responsabilidad burguesa por uno mismo y por los suyos a través de las generaciones, aparece la capacidad de adaptación a tareas mecánicas de todo tipo. El individuo se contrae. Está permanentemente alerta y dispuesto, siempre y en todas partes con la misma vigilancia y disposición, siempre y en todas partes orientado hacia lo inmediatamente práctico, escuchando el lenguaje sólo como quien escucha información, orientación, ordenanzas, sin sueño y sin historia. La disolución semántica del lenguaje en un sistema de signos, tal como la lleva a cabo la lógica, trasciende el ámbito de ésta. La lógica saca la cuenta de una situación que expropia el lenguaje y lo transfiere al monopolio. Los hombres deben repetir los eslóganes de la radio, el cine o las revistas para ser siquiera «tolerables». En la sociedad de masas todo el mundo está acusado. Nadie se gana realmente su propio sustento, y por eso la mera existencia es sospechosa, cada cual necesita una coartada permanente. El individuo ya no se puede asomar al futuro, debe simplemente estar dispuesto a adaptarse, a complacer cualquier gesto, a manejar cualquier palanca, a hacer siempre algo diferente y siempre lo mismo. La célula de la sociedad ya no es la familia, sino el átomo social, el individuo solo. La lucha por la existencia consiste en la resolución del individuo de no ser aniquilado físicamente en cualquier momento en este mundo de aparatos, máquinas, maniobras.

La fuerza corporal no es lo principal, pero es bastante importante. Además, tampoco es ésta una propiedad natural, sino el producto de la cosificación, un elemento aislado que tiene como portadores a estratos enteros de la sociedad, reducidos a esta condición, mientras que la sociedad misma ha accedido, con el progreso industrial, a la forma capitalista de la fuerza. La brutalidad de aquellos miembros de los grupos dominados que poseían un excedente de esta cualidad reflejaba la injusticia de que desde siempre el buey que trilla tuvo el hocico atado. La cultura fue el intento de domar el bárbaro principio de la fuerza física como principio de la violencia inmediata. Pero con esta doma, la cultura ha ocultado el esfuerzo físico como núcleo del trabajo. A esto correspondió su glorificación en la ideología, desde la proclamación de la grandeza como cualidad positiva por excelencia, especialmente de los gigantes del espíritu, hasta la apoteosis del bíceps, primero en la feria, después en la obra de arte y finalmente en el estadio. Hoy la fuerza física, liberada de los velos ideológicos, es elevada abiertamente al rango de principio, bajo el signo de la fuerza de combate y de la fuerza bruta. Naturalmente, el individuo necesita hoy más de la presencia de ánimo que de los músculos. Es decisiva la capacidad de reacción rápida, la afinidad con todo tipo de máquinas técnicas, deportivas, políticas. En lugar de ser, como eran antes, apéndices de las máquinas sólo en la fábrica, los hombres deben hoy convertirse en apéndices en general, en cualquier sector. El pensamiento reflexivo y la teoría en general pierden relevancia para la autoconservación. Hace cincuenta años había innumerables hombres para quienes la experiencia psicológica, la argumentación hábil o la visión de conjunto sobre la situación de la economía y la sociedad eran medios de progresar. Incluso el vendedor de libros necesitaba no sólo la prontitud, sino también el intelecto, frente a la mecanización de la oficina. Pero con la incorporación total del negocio al ámbito de jurisdicción del monopolio, el argumento pierde su fuerza. Lleva marcado a fuego el signo del elogio y el embaucamiento, a cuyo servicio estuvo y del cual puede ya desembarazarse el consorcio triunfante. La desconfianza de los campesinos y los niños frente a quien posee el dominio del lenguaje ha mantenido siempre en minoría de edad el pensamiento de la injusticia, que tachó a la lengua de sirvienta de la ventaja. El mutismo de los

hombres es hoy al mismo tiempo la culpa del lenguaje, que una vez fue demasiado locuaz contra ellos. Se necesita el conocimiento de los hechos, la capacidad automatizada de comportarse correctamente, pero no se necesita la ponderación tranquila de diversas posibilidades, que presupone la libertad de elección y el tiempo para elegir. Si bien la libertad que el mercado permitió a los productores, a los consumidores y a la inmensa multitud de intermediarios también era abstracta y engañosa, con todo concedía un espacio para la reflexión. En el aparato ya no se deja tiempo a nadie. Hay que poder orientarse rápidamente, hay que poder intervenir con prontitud. En la economía planificada los hombres están dominados por los medios de producción de forma aún más irrestricta que en la forma de dominación que se desvía y pasa por el mercado. Una insuficiente capacidad de rendimiento se castiga con la muerte. El escaso tiempo libre que aún pertenecía a cada cual está hoy protegido contra el desperdicio. El peligro de que el tiempo libre degenere en ocio, el estado más odiado por toda industria, está controlado. Desde Descartes, la filosofía burguesa es un intento único de ponerse como ciencia al servicio del modo de producción dominante, un intento torcido solamente por Hegel y otros semejantes. Con la supresión del ocio y del yo, ya no hay pensamiento inútil. Tal vez los átomos sociales aguarden secretamente la liberación, pero han perdido el sentido para la especulación tanto en lo bueno como en lo malo. A la filosofía le va muy mal. No hay pensamiento filosófico imaginable que no requiera ocio para poder ser pensado y comprendido, mientras que hoy ya sólo la palabra «ocio» suena obsoleta y mohosa. La actitud argumentativa de la filosofía tradicional se convierte en pedantería provinciana y perdida. A última hora emprendió la fenomenología el paradójico intento de configurar un pensamiento sin argumentación; pero el positivismo del que procedía es también su heredero, puesto que expulsa al pensamiento mismo fuera de la filosofía y reduce a ésta a la técnica de organización que recapitula y abrevia lo existente. En el positivismo se afirma la razón mediante su propia liquidación.

Con la decadencia del yo y de su razón reflexiva, las relaciones humanas se aproximan a un límite en el que la dominación de todas las relaciones personales por las económicas, la mediación uni-

versal de la convivencia por la mercancía, cambia bruscamente y pasa a un nuevo modo de inmediatez. Los objetos aislados de la dominación ya no tienen nada que los separe entre sí. Sin el respaldo de un patrimonio de mediana cuantía, también la escuela y la casa pierden su función protectora. Ya no hace falta su mediación en la preparación para la convivencia: vida y preparación se hacen una sola cosa, como en la profesión del soldado. En la escuela triunfa la jerarquía secreta de la hora del deporte y el juego sobre la jerarquía del estudio, que de todas formas los niños nunca aceptaron totalmente. La cuestionable autoridad del profesor se difumina en beneficio de una autoridad espontánea y anónima, aunque omnipresente, que se alza con los privilegios. Es la autoridad de los fines omnipotentes de la sociedad de masas. El colectivo de la clase graba en el niño las cualidades que hacen falta, y la clase es una sección de la propia sociedad, rígidamente organizada. El profesor puede optar entre ganarse a sus alumnos, aunque sea brutalmente, o dejar que se rían de él. De todos modos, frente a las habilidades que realmente importan, la materia que el profesor debe impartir tiene hoy un valor realmente subordinado. Los niños se familiarizan rápidamente con el coche visto por debajo y con el aparato de radio visto por dentro. Parecen haber nacido con estos conocimientos, que no difieren en lo esencial del manejo de la máquina más complicada, ni siquiera hace falta la ciencia. La física que imparte el profesor está doblemente anticuada: tan alejada de la consecuencia matemática de la física cuántica y relativista, que ya hace tiempo que se hurtó a la intuición, como de la destreza práctica que debe interesar a los jóvenes. Tampoco en la mediación entre ambas encuentra espacio el profesor, puesto que falta el tránsito reconocible de la observación práctica a la teoría. Incluso la más elevada teoría es una especie de técnica ciega, con la única diferencia de que la ejercitan especialistas diferentes de los que trabajan en los talleres de reparación. La dificultad que experimenta el físico teórico cuando debe dar un contenido significativo a sus síntesis matemáticas de ámbitos que se rechazan entre sí es la misma que la impotencia del más habilidoso mecánico de coches para pasar de la cuestión del modo en que trabaja el motor a la del principio que lo explica. Que el saber físico se escinda en un saber manual y otro de campos, es un caso especial de la división del tra-

bajo. Pero éste afecta sólo tangencialmente a la relación de los jóvenes con el saber mismo. En lugar de la penetración profunda en el significado, aparece por todas partes la comprobación de la función. Se han extirpado los restos animistas de la teoría, y este triunfo se paga con el sacrificio del intelecto. La técnica sale adelante sin la física, como salen adelante la estrella de cine sin aprendizaje o el estadista fascista sin formación. La educación ya no es un proceso que tenga lugar entre hombres individuales, como en los tiempos en que el padre preparaba al hijo para tomar posesión de su propiedad y el profesor le secundaba en esta tarea. Ahora se ejerce directamente por la sociedad y se impone a espaldas de la familia. La infancia se revela como un fenómeno histórico. El cristianismo anticipó su idea en la glorificación de la impotencia, y la familia burguesa la ha realizado algunas veces. Por supuesto, en los siglos cristianos la razón actuó sobre el niño en el sentido de esa intervención en la que la autoconservación obliga a ponerse bajo su voluntad a todo aquello que no se puede defender. Las artes plásticas de la Edad Media, que aún no saben diferenciar entre lo física y lo socialmente pequeño, ponen de manifiesto el verdadero principio del *ordo* y de la jerarquía: quién tiene derecho a golpear impunemente a quién. Después de que, en el mundo cristiano, se dispusiera el infierno para los pequeños, en el mundo ilustrado les fue reservado el cielo cristiano. Deben vivir a gusto, porque se les ha escogido como modelos de inocencia. Se puede lamentar en los propios hijos la pérdida de la antigua fe sin ser por ello irracional, porque éstos encarnan al mismo tiempo el pasado perdido y el futuro garantizado. En la sociedad racionalista del siglo XIX, los cuentos y las leyendas religiosas sirvieron para regalar a los pequeños la fe en el paraíso, con el fin de ofrecer la imagen de esa fe a la burguesía descreída. El motivo real es el fortalecimiento del proletariado. La burguesía produjo la infancia para escapar de la tenaza que formaban el conocimiento sobrio y la ideología, tenaza de la que no se podía librar, en vista de la permanente amenaza de la revolución. En el niño burgués de la época tardía, la verdad se refleja en la mentira con la que los empresarios tuvieron que mantener a raya a los trabajadores: la utopía de la eterna felicidad. En esta utopía conservaron los burgueses la fe en aquellas formas sociales derrumbadas en las que ellos mismos

todavía quedaban en la parte baja de la sociedad. La pubertad del individuo repite, pues, a nivel ontogénico el ingreso de la sociedad en la edad racionalista. La sociedad del monopolio sólo la reconoce como proceso biológico, como crisis no existe, porque el niño, en cuanto puede andar, es ya un adulto, y en principio el adulto se queda en eso. Se suspende el desarrollo. En la época de la familia, el padre representaba a la sociedad a ojos del hijo, y la pubertad traía el conflicto con él. Pero hoy, como el niño se encuentra inmediatamente frente a la sociedad, el conflicto se decide antes de haberse desencadenado. El mundo está tan completamente ocupado por lo que es y por las formas de comportamiento que se afanan en cumplir con lo existente, que la crítica que aún podía atacar al padre por su oposición a la ideología propia ya no da señales de vida. Lo que los fascistas llevan a cabo conscientemente y de forma planificada en sus campamentos de instrucción, el endurecimiento de los hombres mediante su trituración, se les hace hoy[86] en todas partes silenciosa y mecánicamente, y a una edad tan temprana que ya todo está dispuesto cuando despiertan a la conciencia. Desde los tiempos de Freud, también la relación entre padre e hijo se ha trastocado. La sociedad que cambia vertiginosamente y que dispone el destino de los viejos, encuentra en el niño a su representante. Con él, no con el padre, entra la realidad en casa. El temeroso respeto de que disfruta el joven hitleriano por parte de sus padres es simplemente la culminación política de un hecho universal. Incluso en los primerísimos años de vida, en los que se deberían formar la *imago* del padre y el superego, resplandece esa nueva relación en la que el padre no está representado por otro individuo, sino que se le reemplaza por el mundo de las cosas y por la colectividad.

La liquidación del conflicto mediante la extinción de la oposición afecta también a los amantes. Junto con la autoridad familiar desaparece del horizonte el peligro de una catástrofe. Pero al mismo tiempo la amenaza había enardecido la entrega. Hoy parece que la sexualidad ha sido liberada, cuando en realidad la opresión persiste. La manipulación social de las relaciones entre los sexos prosperó mucho al estamparse el sello de lo prescripti-

86. «Hoy» / 1942: «bajo el monopolio».

vamente normal a través de los diversos ámbitos de la cultura de masas, antes de mostrar completamente sus rasgos en la eugenesia popular. La eugenesia fue preparada por la Ilustración. La ciencia realista objetivó el género humano hasta que éste se hizo manipulable. La definición kantiana del matrimonio como un contrato para la posesión recíproca de los atributos sexuales, cuya inhumana sobriedad emite su dictamen sobre el inhumano privilegio sexual según los preceptos del derecho natural, se transformó, en el siglo XIX, en el comercio de hombres. En la sociedad de masas los sexos se igualan en el hecho de que cada uno de ellos se comportan con su propio sexo como si se tratase de una cosa, de la que dispone con frialdad y sin ilusión, elogiosa y precavidamente. La muchacha intenta lucirse en la competencia con otras tan astutamente como sea posible. El flirteo sirve más al prestigio que al placer futuro. Con Kant, la muchacha concibe su sexo como un atributo que tiene un valor de cambio, pero no en el sentido enérgico en que Wedekind reclamaba una vez la libertad de prostitución argumentando que la mujer sólo puede suprimir los privilegios del hombre en su sociedad mediante la explotación consciente de su único monopolio, sino precisamente bajo el abuso del tabú patriarcal que la degrada al convertirla en un ser superior. El sexo pierde la fuerza sobre los hombres, que lo ponen en marcha o lo dejan de lado según las necesidades de la situación, sin entregarse nunca a él. Ya no se dejan tocar ni cegar por el amor. El apoyo oficial a las relaciones sexuales extramatrimoniales en el Estado del *Führer* confirma el trabajo privado del coito como trabajo de la sociedad de clases, al tomarlo el Estado bajo su mando. Los niños de la burguesía, entrenados como herederos en los buenos tiempos y, en los malos, criados como posibles apoyos para sus padres, se producen y entregan en el fascismo, bajo la supervisión del Estado, como una especie de impuesto.[87] Entre los propietarios, el impuesto actúa hoy acelerando el proceso de centralización, y con su ayuda se acaba completamente con la competencia menos poderosa. Frente al pueblo, abandona cada vez más claramente la forma de dinero bajo la cual quedaba oculta su esencia, y se mues-

87. «Impuesto» / 1942: «impuesto, hasta donde pueda hablarse aún de impuestos, allí donde un grupo de magnates del trust exprime al resto de la sociedad».

tra como trabajo real al servicio de un poder real. Una parte es el trabajo de dar a luz. La autoridad social prohíbe a la joven el rechazo de quien lleva uniforme tan estrictamente como los tabúes en su forma antigua prohibían la complacencia. En Alemania la imagen de la Virgen María nunca pudo absorber completamente el culto arcaico de la mujer. En la opinión colectiva desfavorable a la solterona y en la toma de partido de la poesía a favor de la muchacha abandonada se imponía siempre el reprimido espíritu del pueblo, mucho antes de que los nacionalsocialistas execrasen a las reticentes y proclamasen la dignidad de las madres solteras. Pero los excesos alimentados con el recuerdo de un pasado sepultado y autorizados por el régimen no igualan la beatitud de la virgen cristiana que celebra sus nupcias con el esposo celestial. Pues el régimen se adueña del pasado. Al rescatar lo sepultado y mostrarlo a la luz, al nombrarlo y movilizarlo para la autoafirmación de la gran industria, lo destruye. Allí donde se mostraba reticente a romper la forma cristiana y declararse germano, el régimen prestó su tono a la filosofía y la música alemanas. Sólo a partir de su liberación, el alma invocada como masa hereditaria ha quedado completamente mecanizada. Tan vano es tildar de embuste el contenido mítico del nacionalsocialismo como falsa es la pretensión nacionalsocialista de salvaguardarlo. Los reflectores orientados hacia el mito superviviente reparan de un golpe la labor de aniquilación que en otro lugar la cultura consumó al cabo de muchos siglos. Así, la embriaguez prescriptiva surgida del miedo al orden exogámico no conduce de nuevo a la promiscuidad; es sólo la burla del amor. Éste es el enemigo acérrimo de la razón dominante. Los amantes son aquellos que no se conservan ni se protegen, ni a sí mismos ni tampoco a la colectividad. Se expulsan a sí mismos, y por ello les alcanza la furia. Romeo y Julieta murieron contra la sociedad por aquello que ésta misma proclamaba. Al entregarse irracionalmente, afirmaban la libertad de lo individual frente al dominio de la propiedad sobre las cosas. A ellos guarda fidelidad quien perpetra en Alemania la deshonra de la raza. En un mundo inhumano que reserva el nombre de héroes a los jóvenes astutos que se dejan entretener con la procreación, el nacimiento y la muerte, resurge a través de la deshonra racial lo que en otro tiempo se llamó heroísmo: una fidelidad sin perspectiva alguna. La

triste cita de quienes no pueden dejarlo desoye la razón que triunfa afuera. La claridad del alba en la que los verdugos sorprenden a los olvidados ilumina la mueca grotesca de lo que aún queda de la razón: la sagacidad, la capacidad de orientación, la presteza para golpear. La pareja se ha quedado rezagada, y los rezagados no pueden esperar compasión alguna en el mundo renovado. Su martirio, que el escarmentado por el Tercer Reich encuentra justo porque fueron poco hábiles, se alza como la verdad por encima de la emancipación sexual fascista y de toda la vida que el régimen autoriza. El saludable e irrestricto impulso sexual de hoy obedece a la misma racionalidad que convierte el amor en un infierno. Pero incluso el librero de la esquina que en Alemania arriesga la vida a cambio de un beneficio mísero, proporcionando pornografía a los hombres, sirve a la verdadera pretensión del sexo en una época en la que de otro modo se fomentaría desde la política militar y con estadísticas progresivas.

Lo que el fascismo hace a quienes escoge para poner a la vista de todos lo ilimitado de su fuerza parece burlarse de toda razón. Las torturas desbordan la capacidad de imaginación y pensamiento: el pensamiento que intentó seguir el crimen se queda estupefacto de espanto, y se vuelve impotente. Desaparece incluso la conciencia de la opresión. Cuanto más inconmensurables se hacen el poder del capital concentrado y la impotencia del individuo, tanto más difícil es para el individuo penetrar el origen humano de su miseria. En lugar del agujereado velo del dinero interviene el de la técnica, aún más grueso: la centralización de la producción que la técnica hace forzosa encubre el libre entendimiento del capital. Más naturales, más inevitables parecen las crisis que, revestidas de seductores fines bélicos, impelen al exterminio, como material sobrante, de la población de regiones enteras de la Tierra. Los conflictos tienen lugar en proporciones tan inhumanas que incluso la fantasía teórica superviviente, aún no mutilada por los dirigentes económicos y sindicales, se quedaría perpleja ante la deducción concluyente de la situación a partir de la dominación social. Los engañados nunca han asumido las formas de la represión como una fatalidad sobrehumana con tanta credulidad como en el presente, cuando todo el mundo habla de la renovación de la sociedad. La conciencia de la desgracia universal ha agotado el pen-

samiento del cambio. Todos sienten que sirven con su trabajo, en la guerra y en la paz, a una máquina infernal. Le escamotean a ésta el tiempo para vivir, que de nuevo pierden controlando su funcionamiento. Así continúan, a la altura de cualquier situación y sin comprender ya ninguna, despreciando la muerte y, sin embargo, siempre huyendo del hundimiento. La muerte fue el límite absoluto del individuo constituido mediante la autoconservación. La frase de Hamlet «el resto es silencio», según la cual la nada sucede a la muerte sin esperanza, señala el origen del yo burgués. No en vano se han descubierto las huellas del primer escéptico moderno, Montaigne, en las reflexiones de Hamlet. La vida era infinitamente importante para el individuo, porque la muerte se convirtió en la catástrofe absoluta. El fascismo se basa en este elemento fundamental de la antropología burguesa. Da patadas a lo que de todas formas ya se derrumba, el individuo, enseñándole a temer algo peor que la muerte. La angustia llega más lejos que la unidad de su conciencia. Tiene que renunciar al yo y sobrevivirse a sí mismo. Desorganizan como sujetos los objetos de la organización. Esto se practica en Alemania. La no identidad de casi cualquier individuo consigo mismo, en la que cada cual es al mismo tiempo, renunciando a toda consistencia, nazi y antinazi, convencido y escéptico, valiente y cobarde, listo y tonto, es el único modo de conducta que verdaderamente rinde cuentas a la realidad, el único que no se define por los planes embusteros, sino por el campo de concentración. El método en la locura consiste en mostrar a los hombres que no son otra cosa que los destrozados prisioneros del campo de concentración. Produce un efecto lejano que alcanza mucho más allá del conocimiento exacto de los procesos y contribuye más que ninguna otra cosa a cohesionar la «comunidad del pueblo». Pero mientras los liberados de los campos adoptan la jerga de sus verdugos y con fría razón y esa conformidad enloquecida, que en cierto modo fue el precio de la supervivencia, hablan de ello como si las cosas no hubieran podido ser de otro modo, y dicen que no les fue tan mal; mientras los que no han sido arrestados se comportan como si ya los hubiesen torturado y ya lo hubiesen confesado todo, los asesinos hablan, en cambio, la lengua de Ullstein,[88] del cabaret y de la confección. Una

88. Importante grupo berlinés de prensa y editorial, de tendencia liberal. Fue una

vez que la esfera real del comercio y los negocios sólo subsiste en manos de quienes son realmente grandes y se hurta a la visión del hombre corriente, e incluso del hombre importante, en el fascismo permanecen en boca de los ejecutores los sellos del intelecto que ha surgido del mercado, las muletillas de los judíos, los gestos verbales de los representantes y viajantes que antaño tenían que agachar la cabeza. Es la lengua del guiño forzoso, de la insinuación confidencial, del consentimiento en el engaño. «En quiebra»[89] llama el nazi a quien cae en una trampa, y «chalado» a quien no sabe cuidarse de sí mismo a tiempo; y la canción de la persecución antisemita reprocha a los americanos no tener ni idea de «lo que se está tramando». Los instigadores del *pogrom* lo fundamentan diciendo que de nuevo hay algo no muy «limpio» en los judíos. «Ir tirando» es también el ideal secreto de los hombres de las SA; su anhelo es la cabeza judía que destrozan pretendiendo que son ellos quienes la tienen. Tras la versatilidad que parodian, intuyen en el fondo, aún hoy, la verdad que se prohíben a sí mismos y que deben destruir. Cuando finalmente han abjurado de ésta y se han convertido resueltamente al principio de realidad, cuando la razón libre de moral se ha vuelto todopoderosa, sea cual sea el precio de su imposición, nadie debe quedar fuera y poder contemplar desde allí. La existencia de un único ser irracional arroja luz sobre la ignominia de toda la nación. Su existencia proclama la relatividad del sistema de la autoconservación radical, que se postula como absoluto. Cuando se liquida toda superstición hasta tal punto que ya sólo es posible la superstición, ningún necio tiene derecho a andar por ahí buscando con su débil entendimiento la felicidad en otro lugar distinto del progreso despiadado. La estúpida adhesión a un Dios que siempre les ha dejado en la estacada, la irreconciliabilidad del principio hacia el que alzan la mirada, aunque ya no lo sepan, con el poder del mundo, fundamenta el odio hacia los judíos, que es idéntico al placer sanguinario contra los dementes. La sospecha de locura es la fuente inagotable de persecución. Surge de

---

empresa familiar judía hasta 1933, cuando fue expropiada por la Editorial Central del NSDAP (Partido Nacionalsocialista). Entre 1938 y 1945 se mantuvo con el nombre de Deutscher Verlag, A. G. (*N. del ed. alemán*)

89. Los términos que aparecen entrecomillados en las siguientes líneas son términos de procedencia judía que están completamente integrados en el alemán coloquial. [*N. del t.*]

la desconfianza hacia la propia razón saneada, desconfianza a la que sucumbe la civilización racional. Pero el medio de hacer que vuelvan de aquellos mundos inteligibles, en los que ya Kant prohibió extraviarse, es el dolor. Desde siempre, el dolor ha sabido aleccionar en la *raison* de la forma más segura. Hace volver en sí a los díscolos y a los soñadores, a los fantasiosos y a los utopistas reduciéndolos a sus cuerpos, a una parte de sus cuerpos. En el dolor todo se nivela, cada uno se vuelve igual a los demás, el hombre igual al hombre, el hombre igual al animal. El dolor succiona la vida entera del ser al que se aferra: ya no es nada más que despojos de dolor. Se consuma una y otra vez aquella reducción del yo de la que está infectada la humanidad entera. Las exigencias prácticas a cuyo hechizo está sujeto cada uno en todo momento, la racionalidad de fines de la era industrial succiona la vida entera del ser al que se aferran. El dolor es el paradigma del trabajo en la sociedad de clases, y al mismo tiempo es su *organon*. La filosofía y la teología lo han expresado desde siempre. Que la historia hasta ahora sólo conozca el trabajo como condición y consecuencia de la dominación es algo que los pensadores reflejan con sus cantos de alabanza al dolor. Lo justifican porque incita a utilizar la razón que sabe afirmarse en este mundo. «Enséñanos a recordar que hemos de morir, para que nos hagamos sensatos», dice la traducción de Lutero del salmo nonagésimo. El dolor es el «aguijón de la actividad», dice Kant,[90] y Voltaire: «el sentimiento del dolor era necesario para recordarnos la autoconservación».[91] Cuando los inquisidores adornaban su cargo atroz al servicio de una dominación rapaz diciendo que habían sido instituidos para el bien de las almas descarriadas o para limpiar los pecados, el cielo ya era para ellos un Tercer Reich al que aquellos en los que no se puede confiar, los que provocan escándalos, sólo podrían acceder pasando por un campo de instrucción. Si algún infeliz lograba evadirse de prisión, la orden de captura se refería a él como a «alguien que se dejó llevar por su locura hasta el punto de rechazar la medicina de

90. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, parágrafo. 61, ed. cit., tomo VII, pág. 235 (trad. cast.: *Antropología práctica*, Madrid, Tecnos, 1990).

91. *Dictionnaire philosophique*, art. «Bien», ed. cit., tomo 17, pág. 579 (trad. cast.: *Diccionario filosófico*, Madrid, Temas de Hoy, 1995).

su curación y rehusar el vino y el aceite que aliviaban sus heridas».[92] La Inquisición pone ya en práctica esa ira debida a que la implantación del cristianismo ha fracasado, esa misma ira que más tarde, en el fascismo, impugnaría abiertamente el cristianismo. El fascismo ha vuelto a instaurar completamente el dolor.

En la pausa de la civilización, en las tierras de origen, el dolor físico desnudo sólo se infligía a los más miserables. Para los demás quedaba en el horizonte, como una posibilidad última, como *ultima ratio* de la sociedad. Hoy la sociedad ha recurrido de nuevo a ella. La contradicción entre lo que la sociedad exige de los hombres y lo que podría garantizarles ha crecido demasiado, la ideología se ha vuelto demasiado exigua, el camino de las mediaciones es ahora demasiado largo y el malestar en la cultura[93] es tan grande que al menos hay que darle satisfacción con la ruina de quienes hoy causan escándalo: los políticos, los judíos, los asociales, los dementes. El nuevo orden, el orden fascista, es la razón en la que la razón misma se revela como sinrazón.

Pero lo que le queda a la razón en medio del derrumbamiento actual no es sólo la persistencia en la autoconservación y la perpetuación del horror en el que aquella se consuma. La antiquísima definición burguesa de la razón por la autoconservación era ya su limitación. En las teorías de los filósofos idealistas según las cuales la razón distingue al hombre del animal, teorías que degradan al animal como las explicaciones de los médicos materialistas degradan al hombre, se contiene la verdad de que el hombre se libera mediante la razón de las trabas de la naturaleza; pero no para dominarla, como ellos creen, sino para comprenderla. La sociedad, dominada por la razón autoconservadora de los propietarios, siempre ha reproducido, también, la vida de la clase dominada, aunque fuese de mala manera y como por casualidad. Algo de la relación objetiva con lo vivo, y no sólo con la propia existencia, se ha conservado en aquella facultad subjetiva de la razón por el hecho de que ésta obedece a los fines y, al mismo tiempo, aprende de ellos cómo escapar a ellos. Es siempre capaz de reconocer la figura

92. Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, Nueva York, 1922, tomo I, pág. 459.

93. «Cultura» / 1942: «cultura de clases».

de la injusticia en la dominación, y gracias a ello elevarse por encima de la injusticia hasta la verdad. En tanto que facultad de llamar a los seres y a las cosas por sus nombres, la razón no queda absorbida en la vida que se aliena a sí misma, que únicamente sobrevive en la aniquilación del otro y de sí mismo. Por supuesto, no puede tener esperanzas de elevarse por encima de la historia y contemplar desde sí misma el orden verdadero, como pretende la charlatanería idealista de la ontología. Al perder sus ilusiones racionalistas en este infierno en el que ella misma, como dominación, ha convertido el mundo, es capaz de resistirlo y reconocerlo como lo que es. Poco le queda ya por poner en orden. Hoy los ideales pueden cambiar tan rápidamente como los contratos y los pactos. La ideología se encuentra más bien en la forma en que está constituido el hombre mismo, en su reducción espiritual, en su dependencia del grupo. Los hombres lo viven todo únicamente por referencia al sistema conceptual convencional de la sociedad. La cosa se capta a la luz de los esquemas dominantes antes aún de haber sido percibida conscientemente; es el verdadero esquematismo kantiano, el «arte oculto en las profundidades del alma humana», sólo que la unidad trascendental que allí actúa ya no representa tanto la subjetividad universal, bien que inconsciente, como sucede en la economía de libre mercado, sino los efectos previamente calculados de la sociedad de masas sobre el aparato psíquico de sus víctimas. Esto, y no las doctrinas erróneas, es lo que constituye la falsa conciencia. Bajo la presión de las condiciones actuales[94] se consuma la incorporación ideológica de los hombres a la sociedad mediante su preformación biológica, por así llamarla, para la colectividad guiada desde arriba. Incluso allí donde lo individual no es directamente una máscara puesta delante de la igualdad universal de los hombres atomizados, con todo sigue siendo una función y un apéndice del monopolio. La cultura no es hoy una oposición, sino un momento de la cultura de masas, un momento valioso porque en las condiciones del monopolio ésta no se puede suministrar de otra forma, y por ello se ve forzada a ocupar la posición de un bien *sui generis* del monopolio. Todo París, toda Austria sólo se

94. «Condiciones actuales» (*Verhältnisse*) / 1942: «condiciones del monopolismo» (*Verhältnisse des Monopolismus*).

podían definir en su existencia por esa América de la que se distinguían. La cultura se hace transparente: es la apariencia que recubría la antigua figura de la dominación, y la apariencia se desvanece junto con la cultura. El sí mismo que se destruye en el más reciente estadio de la sociedad, no sólo era el fundamento de la autoconservación, sino también de la ideología. Con su disolución, las inmensas dimensiones de la violencia se convierten en el único obstáculo que obstruye la comprensión del carácter superfluo de la violencia misma. Por muy mutilados que estén todos, se podrían dar cuenta, por un instante, de que el mundo completamente racionalizado bajo la coacción de la dominación podría desligarles de la autoconservación que ahora enfrenta a todos contra todos. El terror que colaboró con la razón es al mismo tiempo el último medio de detenerla; tan cerca está ya la verdad. Cuando los hombres atomizados y desintegrados sean capaces de vivir sin propiedad, sin lugar, sin tiempo y sin pueblo, se desharán también del yo en el que residía, como toda otra astucia, también la estupidez de la razón histórica y toda su connivencia con la dominación. Cuando la razón que se supera a sí misma llega al final de su progreso, no le queda nada más que la recaída en la barbarie o el comienzo de la historia.

Max Horkheimer
Teoría tradicional y teoría crítica

Max Horkheimer (1895-1973) es, junto con T.W. Adorno, la figura más importante de la primera Escuela de Francfort, surgida en torno al Instituto de Investigación Social que Horkheimer dirigió desde 1930. La orientación teórica de los trabajos de esta primera Escuela de Francfort está magistralmente expuesta en el ensayo de 1937 «Teoría tradicional y teoría crítica», que puede leerse como un auténtico «manifiesto» de la teoría crítica. En este ensayo trata Horkheimer de definir y fundamentar un modo de entender la investigación científica que renuncia a los tópicos de la teoría tradicional de cuño positivista (la neutralidad valorativa y la orientación técnica del saber científico) y que, retomando expresamente la peculiar síntesis de aspiración al máximo rigor científico y de máximo compromiso político que caracteriza a la teoría económica de *El capital* de Marx, reconoce expresamente el interés práctico que la determina, su condición de teoría políticamente comprometida en la instauración de una sociedad racional y justa.

Muy diferente es el segundo ensayo que compone este volumen, «Razón y autoconservación» (1942), perteneciente a una segunda época del pensamiento del autor marcada por la experiencia del fascismo y de la Segunda Guerra Mundial y caracterizada por el abandono del programa revolucionario marxista y la sustitución de las investigaciones sociológicas positivas por una crítica radical de la cultura centrada en torno al fenómeno de la reducción de toda racionalidad a razón instrumental, crítica que culmina en la gran obra de Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. Este volumen muestra, pues, el contraste entre dos períodos muy dif rentes del itinerario de la Escuela de Francfort, y permite al lector valorar si la teoría crítica debe ejercerse como crítica de la lectura o si por el contrario (como cree Habermas) debe recuperar los rasgos que definiera Horkheimer en su ensayo, ya clásico, de 1937.

La introducción ha corrido a cargo de Jacobo Muñoz, catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense y especialista en pensamiento contemporáneo, sobre cuyas diferentes corrientes ha publicado numerosos trabajos.

9 788449 308192 46060

www.paidos.com